CONFRONTACIÓN
CRÍTICA Y HERMENÉUTICA

MARIFLOR AGUILAR RIVERO

FONTAMARA



Mariflor Aguilar Rivero, doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Docente e investigadora en las áreas de Filosofía Contemporánea y Filosofía política, en la especialidad de pensamiento crítico y hermenéutico. Autora del libro *Teoría de la ideología*. Coordinadora de los siguientes volúmenes: *Crítica del sujeto*, *Reflexiones obsesivas: autonomía y cultura* e *Individuo y sujeto, modelos alternativos* (en prensa). Compiladora de *Diálogos sobre filosofía contemporánea: modernidad, sujeto y hermenéutica*.

CONFRONTACIÓN, CRÍTICA Y HERMENÉUTICA

Gadamer, Ricoeur, Habermas

213 • FONTAMARA
COLECCIÓN

MARIFLOR AGUILAR RIVERO

CONFRONTACIÓN, CRÍTICA Y HERMENÉUTICA

Gadamer, Ricoeur, Habermas





Primera edición: 1998

ISBN 968-36-6406-7

Av. Hidalgo No. 47-b, Colonia del Carmen
Deleg. Coyoacán, 04100 México, D. F.
Tels. 659•7117 y 659•7978 Fax 658•4282

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

A Camila

INTRODUCCIÓN

Es innegable que en las décadas de los setenta y ochenta tuvieron lugar sucesos fundamentales que marcaron de manera quizá irreversible nuestra cultura política. La concreción de la anunciada crisis del marxismo como cuerpo teórico explicativo tanto de las sociedades capitalistas modernas como de las estructuras de dominación, acompañada de la descomposición económico-política de los países del llamado bloque socialista, hizo entrar en desequilibrio una parte importante de la cultura contemporánea. Además de la repercusión de estos acontecimientos en la correlación de las fuerzas políticas mundiales, los efectos se sintieron también tanto en el campo de las ciencias y filosofía sociales que, de una manera u otra, como contraste o como modelo, tenían al marxismo como punto de referencia, como ocurría en el ámbito del pensamiento crítico. En varios sentidos se mostraba la necesidad de revisar los marcos teóricos desde los que habíamos pensado los problemas sociales, de revisar la pertinencia y cuestionar la vigencia de algunos conceptos como los de "clase social", "estructuras de poder", "revolución", etc. Se marcaba también la urgencia de examinar los enfoques desde los cuales habíamos podido cuestionar y criticar aspectos diversos de la sociedad; requeríamos preguntarnos por las bases de nuestra crítica[1].

---

[1] Entre nosotros, Adolfo Sánchez Vázquez representó –y representa– al marxismo crítico, es decir, a un marxismo que sin renunciar a lo fundamental puede revisar y desarrollar aspectos cambiantes.

Sin embargo, la conciencia de la necesidad de todas estas revisiones, no nos conducía necesariamente a renunciar a las que creíamos eran enseñanzas valiosas, enfoques teóricos correctos o posturas epistemológicas indeclinables. Es el caso tanto del pensamiento contextualista, expresado en este tiempo como perspectiva histórica, y del pensamiento crítico. El marxismo y, en particular, el marxismo estructuralista, nos habían enseñado al menos dos cosas fundamentales: una era que la explicación de la realidad debía ser fundamentalmente una explicación histórica, y otra, que debía explicarse la realidad para poder transformarla, bajo el supuesto de que la estructura de dominación de la sociedad actual podía ser modificada. Habíamos, pues, aprendido en un mismo movimiento tanto la pertinencia de considerar el aspecto histórico para comprender lo real, como que era irremplazable el pensamiento crítico como opción epistemológica y ético-política[2]. Estas circunstancias particulares nos acercaron al pensamiento de J. Habermas y, a través de él y de la discusión que entabla con sus colegas y críticos, a la posibilidad de revalorar aquéllo de lo que ni queríamos ni podíamos separarnos. El énfasis que los trabajos de este autor ponían en el pensamiento crítico y en el contextualismo, nos condujo a estudiarlo con más detenimiento. A partir de aquí fueron tomando forma para nosotras dos problemas: primero la cuestión de cómo se relaciona la crítica con la hermenéutica, si son o no compatibles, cómo y por qué pueden entrar en antagonismo. Después, y como resultado de esta primera indagación, se fue configurando para nosotros el problema de cómo estructurar el pensamiento crítico.

De hecho, sólo desde cierto sesgo la hermenéutica y la crítica pueden tener una relación difícil. Si las pensamos ingenuamente y vemos a la hermenéutica en relación con la movilidad del significado y a la crítica como el cuestionamiento de algo establecido, entonces la crítica debe suponer a la hermenéutica puesto que ambas participarían del mismo impulso de inquietud; como dice Umberto

---

[2] *Cfr.* Magaldy Téllez, *El pensamiento crítico como desafío*, Cuadernos de Postgrado Núm. 6, Universidad Central de Venezuela, Facultad de Humanidades y Educación, Comisión de Estudios para Graduados, Caracas, 1993.

Eco: del impulso del joven Hermes a desplazarse[3]. En este sentido debemos pensar más bien que crítica y hermenéutica no sólo mantienen buenas sino también vigorosas relaciones, pues en último término podemos decir que la historia del conocimiento no es más que una puesta en juego de este doble ímpetu ya que, como también U. Eco recuerda, el hermetismo al final, no sugiere otra cosa más que un significado no debe ser fijo: "en resumidas cuentas, concluye Eco, el modelo hermético sugería la idea de que el orden del universo descrito por el racionalismo griego podía ser subvertido, y de que era posible descubrir en el universo nuevos nexos, nuevas relaciones que habrían permitido al hombre actuar sobre la naturaleza y alterar su curso"[4].

Como sugerimos líneas arriba, desde tiempo atrás nuestro ámbito de reflexión ha sido el de teorías cuestionadoras de lo social: bien directamente marxistas, o bien del llamado "marxismo estructuralista", o del postmarxismo. Nunca en este tiempo ni desde este universo teórico nos planteamos el problema del conflicto entre la teoría que nos ocupaba –y que participaba del gesto eminentemente crítico–, y alguna forma de hermenéutica, sobre todo cuando ésta no la comprendíamos con algún sentido técnico ni especializado, sino como dijimos, simple e ingenuamente en relación con la historicidad y la movilidad del significado. Visto, pues, desde ángulos diversos, no hay razones poderosas para que crítica y hermenéutica se opongan. Aparecen más bien como dos pensamientos irrenunciables en toda tarea de análisis e investigación. Es hoy día impensable no tomar, por ejemplo, en cuenta el contexto de producción de un texto cualquiera que se quiere interpretar o comprender, o bien la naturaleza situada de la lectura misma que quiere comprender. Contextualismo y perspectivismo son algunas de las enseñanzas hermenéuticas de las que no puede hoy prescindirse. E igual ocurre con la actitud crítica en nuestro entorno. Por mucho que deban modificarse los enfoques teóricos sería –lo menos– un error de percepción o de análisis no incluir en los juicios sobre la realidad social la perspectiva crítica.

---

3 U. Eco, *Los límites de la interpretación*, Ed. Lumen, México, 1992, p. 55. I LIMITI DELL'INTERPRETAZIONE, 1990.

4 *Ibid.*

Y sin embargo, Habermas enfrenta contundentemente la crítica a la hermenéutica de Gadamer, ante lo cual uno tendía a preguntarse si era preciso optar entre ambas actitudes filosóficas, si la postura crítica debía excluir a la hermenéutica y con ésta a todo análisis situado o contextuado. Y si no era así ¿qué podía estarse comprendiendo por "crítica" y por "hermenéutica" en este caso como para que tuviera lugar tal enfrentamiento? Salir de la perplejidad fue un estímulo para llevar adelante este trabajo.

Elegimos reflexionar sobre el pensamiento crítico y la hermenéutica, y sobre su articulación, a través del pensamiento de tres filósofos contemporáneos (Paul Ricoeur, Gadamer y J. Habermas) que entre sus virtudes está la de haber renovado el interés en las ciencias hermenéuticas[5]. A través de ellos nos será posible analizar dos momentos de tensión entre hermenéutica y crítica: uno es una parte del trabajo de Paul Ricoeur, su análisis del pensamiento de la sospecha, en el que más bien se niega el antagonismo entre hermenéutica y crítica, previamente a su afirmación contundente. El interés de Paul Ricoeur por desarrollar una hermenéutica propia lo llevó a "completar" la crítica radical del pensamiento de la sospecha con una hermenéutica teleológica sin contraponerlas. Ambas posturas ricoerianas –el planteamiento del antagonismo y su rechazo– y la misma estrategia de negar su punto de partida, nos pareció mostraban la particularmente espinosa relación entre crítica y hermenéutica. El otro momento de tensión que analizamos es el del ya clásico enfrentamiento entre Gadamer y Habermas que no por clásico deja de arrojar luces en la discusión filosófica contemporánea. No hay quizá una discusión filosófica que problematice mejor la hermenéutica y la crítica como la polémica que estos dos autores sostuvieron en los años sesenta y parte de los setenta y cuyas reper-

---

[5] *Cfr.* Robert S. Wallerstein, *El psicoanálisis como ciencia: una respuesta a las nuevas críticas*. Señala Wallerstein que la psicología comprensiva de W. Dilthey adquirió renaciente interés a partir de los trabajos de filosofía de la ciencia elaborados por Gadamer, Habermas y Ricoeur, p. 2. Sobre este punto *cfr.*, también el artículo de Mauricio Beuchot, "Hermenéutica y epistemología del psicoanálisis", en M. Beuchot y Ricardo Blanco, comps., *Hermenéutica, psicoanálisis y literatura*, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, 1990.

cusiones llegan hasta nuestros días a través del planteamiento de un conjunto amplio de problemas como son los del multiculturalismo, contextualismo, universalismo, etc.

Como decía, tomando esta discusión como plataforma, comienza también a plantearse para nosotras la cuestión de la estructura pertinente para el pensamiento crítico. ¿Debe formularse en términos hermenéuticos? ¿Debe hacer propuestas normativas y universales? ¿Conviene que incluya contenidos utópicos? Todas estas son preguntas que así como se las van planteando los autores que trabajamos, vamos nosotras tratando de clarificar y dar una respuesta aun cuando fuere provisional.

Nuestra exposición incluye las partes siguientes:

Un capítulo introductorio en el que expondremos un espectro general de formas de hermenéutica y de crítica con el fin de comprender las bases sobre las que ambas se enfrentan. Con esta exposición podremos ver más claramente cómo puede plantearse el antagonismo que nos intriga; observaremos que, comprendida correctamente, la crítica no se opone a ninguno de los dos componentes del "paquete" hermenéutico: ni a la movilidad del significado ni a la contextualidad (historicidad/temporalidad). El único caso en que se plantea la oposición en relación con un sentido particular del primer componente, a saber, cuando la movilidad de significado es planteada para después frenarse en nombre de la verdad, es decir, cuando se trata de una movilidad restringida. Podremos observar también que es la pretensión emancipatoria de la crítica la que propicia el enfrentamiento con la hermenéutica ya que el momento puntual en el que esto ocurre es cuando se construye un referente emancipatorio que opera como base de la crítica.

En el segundo capítulo expondremos la idea ricoeuriana de la hermenéutica de la sospecha en torno de la cual se plantea implícitamente, desde nuestro punto de vista, la relación entre crítica y hermenéutica. Lo que aquí intentaremos es mostrar un caso en el que la crítica debe alejarse de la hermenéutica para subsistir y que los intentos de conciliación entre ambas no siempre son conducentes. En este capítulo destacaremos las siguientes ideas: primera, que si bien es cierto que en el ejercicio psicoanalítico tienen lugar procesos interpretativos, no puede considerarse al psicoanálisis una

hermenéutica de la recolección del sentido, sobre todo cuando ésta se comprende como el relanzamiento del sujeto a su inserción en la cultura mediante la resignificación de los símbolos. Consideramos que ni el freudismo ni el pensamiento de la sospecha constituyen en esencia una estrategia de crítica y restauración, como aparentemente se propone con su identificación con el par sospecha/recolección, sino quizá de crítica y, acaso, "invención", sin estar ésta garantizada por ninguna dialéctica. Con esto defendemos la inconveniencia de la reconciliación entre la sospecha y la hermenéutica "recolectora" lo que, desde nuestro enfoque, es igual a defender la conveniencia del antagonismo entre crítica y hermenéutica al menos en alguno de sus sentidos. Lo que vamos a sugerir es que la conciliación es factible cuando se eliden los aspectos de dominio de la sospecha; es decir, cuando no se piensa la sospecha como crítica de la cultura sino como un ejercicio de desarrollo de posibilidades semánticas. Otra idea que destacaremos es que el psicoanálisis no sólo no es una hermenéutica de la recolección del sentido sino que no es una hermenéutica a secas. Esta idea queda planteada desde la exposición de la postura freudiana que pretende encontrar una clave fija confiable para interpretar los sueños, clave que será el deseo del sujeto, el cual en tiempos de Freud –y no sólo entonces–, por razones culturales obvias, solía articularse con represiones en el orden de la sexualidad.

En el tercer capítulo haremos una introducción general al pensamiento habermaseano y analizaremos su preocupación por la teoría de los intereses cognitivos así como sus trabajos sobre Freud, lo que en conjunto representa su primer compromiso con las ciencias hermenéuticas. Intentaremos seguir en este capítulo las vicisitudes del flirteo habermaseano con la hermenéutica. Observaremos la alta consideración de la que ésta es objeto, lo cual conduce a Habermas a encontrar en la teoría psicoanalítica rasgos suficientes para convertirla en modelo de la teoría social crítica. En este momento crítica y hermenéutica guardan una relación paradójica. Van, por un lado, tomadas fuertemente de la mano, pero por otro, comienza a plantearse en el pensamiento habermaseano la necesidad de la ruptura. Nos centraremos en el análisis que este autor hace del psicoa-

nálisis cuya importancia radica en que en él se condensa este primer momento de ruptura entre crítica y hermenéutica el que, a su vez, se concentra en la noción de **autorreflexión.**

Observaremos también que la lluvia de críticas que suscitó tal propuesta, lleva a Habermas a alejarse del modelo psicoanalítico y a pensar en una propuesta crítica más universalista la cual, si bien contribuye a rectificar algunos errores de la propuesta inicial, pierde dos rasgos principales: primero, la centralidad del combate a los ''prejuicios'' dogmáticos que obstaculizan los procesos de emancipación y, segundo, los aspectos situacionales de la teoría. Esta nueva propuesta crítica se concreta en la pragmática universal que ofrece a Habermas una base de validez para fundar no sólo la ética sino también la política en la racionalidad intrínsecamente presente en la acción comunicativa. Como colofón de este capítulo señalaremos que la naturaleza de la teoría crítica no se juega para nosotros entre la disyuntiva contextualismo/universalismo sino que requiere, además de las formulaciones utópico-universales y de la cercanía a procesos sociales ''aberrantes'' particulares, la reflexión desde la perspectiva de la dominación.

En el cuarto capítulo analizaremos en trazos gruesos el programa hermenéutico de Gadamer. El trabajo analítico y comparativo de relacionar punto a punto los trabajos de Gadamer y de Heidegger puede arrojar muchas luces sobre ambos, además de abrir posibilidades inagotables de lecturas. Somos conscientes de que es este un trabajo pendiente y que nuestra lectura de Gadamer ha sido recortada tomando en cuenta solamente dos exigencias: exponer los aspectos necesarios como para dejar clara la complejidad y riqueza de su propuesta hermenéutica, y enfatizar los puntos que permiten comprender la discusión con Habermas. Aunque este capítulo está dividido en once incisos, éstos a su vez pueden distribuirse en tres partes. En los incisos 1 y 2 se pone en antecedentes al lector acerca de la deuda gadameriana con el pensamiento de Heidegger y se echa a andar propiamente la propuesta hermenéutica de Gadamer con ruedas heideggerianas. Del inciso número 3 al 8 hablan de los distintos términos que arman el aparato conceptual de la teoría hermenéutica gadameriana. El inciso 9 intenta dar estructura a lo que se ha pro-

puesto, y los incisos 10 y 11, por su parte, exponen el intento de fundamentar filosóficamente la teoría hermenéutica y dar paso a la tesis de su universalidad.

A lo largo de la exposición iremos destacando algunos problemas que la hermenéutica de Gadamer plantea a la crítica en general y a la crítica habermaseana en particular. Subrayaremos en especial la dificultad que se presenta al no tener criterios claros de convalidación de la comprensión hermenéutica más allá de la escucha de la tradición, y destacaremos también el problema que puede representar la tendencia a pensar la finitud como bloqueo epistemológico. Estas observaciones las retomaremos en el capítulo siguiente dedicado a los "Debates".

El último capítulo lo dedicaremos por un lado a la crítica de Habermas a Gadamer y, por otro, a hacer un balance de la discusión tomando en cuenta argumentos de críticos diversos que participaron en la polémica. Al intentar aclarar los puntos del conflicto se podrá ir viendo que el diálogo que entablan ambos teóricos contribuye a que algunos queden diluidos, otros matizados y suavizados, mientras que otros conservan su aguijón. De éstos destacamos los que tienen que ver con la relación entre crítica y hermenéutica. Como resultado del balance, observaremos que una hermenéutica que da lugar preponderante tanto a la tradición como a la "apertura" como criterio de buena comprensión, difícilmente tendrá una buena relación con la crítica, la cual suele requerir tanto del distanciamiento de la tradición como de algún principio no "abierto", al menos por un tiempo, que opere como punto de apoyo de la crítica. En este capítulo se confirma lo que esbozábamos en el Capítulo I, a saber, que hermenéutica y crítica se enfrentan en el punto que opera como referente emancipatorio. Asimismo se intentarán comprender las tesis que apoyan este conflicto.

Además de recoger las ideas centrales de toda la exposición, en la sección dedicada a las conclusiones trazaremos en líneas generales lo que nos parece puede incluirse en un diseño social crítico, que comprende tanto aspectos del modelo habermaseano como del de Gadamer, así como la instancia de la negatividad con la cual contrastar el costado utópico.

Aprovecho este espacio para reconocer el apoyo del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica de la Dirección General de Apoyo al Personal Académico para la edición de este libro. También quiero expresar mi agradecimiento a amigos y compañeros que en los años de elaboración de este trabajo me brindaron de diferente manera su apoyo y estímulo, sin lo cual hubiera sido imposible concluir. Menciono especialmente a Isabel Cabrera y a Carlos Pereda quienes me hicieron valiosos comentarios sobre versiones previas de este material.

No puedo dejar de reconocer, por último, lo que aportaron a esta investigación mis alumnos del Seminario de Filosofía Moderna: Problemas de Hermenéutica, del Posgrado de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, inscritos desde el primer semestre del 94 hasta el segundo semestre del 97, con quienes tuve la oportunidad de discutir los temas tratados en este libro. Sobra decir que no fue poco lo que aprendí en estas discusiones.

CAPÍTULO I

HERMENÉUTICA Y CRÍTICA

¿Es realmente transparente el significado de las palabras "hermenéutica" y "crítica"? Las discusiones en torno de la hermenéutica son hoy día infinitas, se llevan a cabo desde perspectivas diversas y se aplican a objetos también diversos: a las ciencias sociales, al arte, al lenguaje y a la crítica literaria. En este universo tan vasto, el significado preciso se pierde o tiende a perderse. Igual ocurre con la noción de "crítica" que puede comprenderse, por ejemplo, en el sentido kantiano de análisis del conocimiento, en el sentido nietzscheano de crítica radical de la cultura o como crítica social. ¿Qué debemos entonces comprender por "hermenéutica" y por "crítica"? ¿Debemos intentar precisar su significado? No. La diversidad de significados de estos términos no proviene de su uso ambiguo sino de los sentidos que han ido adquiriendo a través de su historia. Por esto vamos a acercarnos un poco a esta historia. A lo que sí nos hemos comprometido sin embargo, es a precisar bajo qué significados la crítica y la hermenéutica se vuelven antagónicas. (Pero este compromiso no lo cumpliremos del todo en este capítulo sino lo iremos cumpliendo en etapas sucesivas a lo largo del trabajo).

1. MÍNIMO ESPECTRO HERMENÉUTICO

Haremos un repaso de momentos importantes en la historia de la hermenéutica e intentaremos percibir en ellos la relación guardada con la crítica. Para comenzar, la etimología de la hermenéutica nos indica la relación de ésta con el mito de Hermes. Umberto Eco

señala la aparición de la hermenéutica en la civilización griega bajo dos modalidades extremas, la "deriva infinita" y la del "sentido literal"; señala también que, de algún modo, éstas son dos concepciones clásicas de la hermenéutica que continúan en pugna[1]. La "deriva hermética" surge, al decir de Eco, en la civilización griega, "fascinada por el infinito", y elabora "junto con el concepto de identidad y no contradicción, la idea de la metamorfosis continua, simbolizada por Hermes. Hermes es volátil, ambiguo, padre de todas las artes pero dios de los ladrones... En el mito de Hermes se niegan los principios de identidad, de no contradicción, de tercero excluido, las cadenas causales se enroscan sobre sí mismas en espiral, el después precede al antes, el dios no conoce fronteras espaciales y puede estar, bajo formas diferentes, en lugares distintos en el mismo momento"[2]. Así, según la etimología, la hermenéutica se asocia con la movilidad del significado que simboliza Hermes, con la posibilidad de remover el sentido de los textos y de las palabras. No se ve, en principio, oposición de esto con la crítica.

La historia de la hermenéutica, por otra parte, se puede contar resumiéndola de la siguiente manera[3]: la hermenéutica antigua se especializó en tres áreas: en la filología, como una tecnología para resolver discusiones sobre el lenguaje del texto (vocabulario y gramática); como exégesis bíblica, para resolver conflictos de interpretación de los textos sagrados; y en relación con la jurisprudencia, para interpretar las leyes[4]. Se puede decir, por otro lado, que la historia más reciente de la hermenéutica comienza cuando los problemas que se empezaron a plantear los exégetas de las sagradas Escrituras en el siglo XVIII (Semler y Ernesti) fueron más allá de la unidad dogmática y de las cuestiones literales de los cánones, y

---

[1] La pugna a la que Eco alude es a la del "deconstruccionismo" derrideano contra posturas del "sentido literal" que en la exposición de Eco son de diverso tipo: bien pueden ser posturas consensualistas del tipo de Pierce y Habermas, o bien del tipo de la de D. Davidson. En *Los límites de la interpretación*, Lumen, México, 1992.

[2] En *Ibid.*, p.52.

[3] Tomando como hilo conductor la breve historia de la hermenéutica que expone H.-G. Gadamer en el tomo I de *Verdad y método*, Ed. Sígueme, Salamanca, España, 1977. (WAHRHEIT UND METHODE,1975) (en adelante, VM seguido del número de página), y algunos datos que Paul Ricoeur expone en *El conflicto de las interpretaciones*.

[4] *Ibid.*, p.13.

empezaron a contextuar históricamente los textos; entonces se libera la interpretación del dogma y la hermenéutica pierde su sentido técnico-auxiliar para la lectura de textos y se convierte en un tipo de reflexión específica que se plantea problemas más de tipo histórico que práctico[5]. Y como ya no hay diferencia entre un texto sagrado y cualquier hecho de la historia, entonces se comienza a unificar la hermenéutica en torno de la historia, pero al mismo tiempo toda la historiografía comienza a ser un asunto de hermenéutica (VM, 229).

Se despierta en este punto la conciencia de que las expresiones humanas contienen un componente significativo que debe ser reconocido como tal por un sujeto y trasladado a su propio sistema de valores y significados, lo cual dio lugar al "problema de la hermenéutica" el cual, al decir de Joseph Bleicher, no es otro que el problema de cómo se lleva a cabo este proceso y cómo se puede dar cuenta objetivamente de un significado si éste ha sido subjetivamente producido y está mediado por la subjetividad del intérprete[6].

Gadamer se refiere a esta misma cuestión desde la perspectiva de la finitud, perspectiva cara a su propuesta hermenéutica. Plantea que la hermenéutica surge como una disciplina que se plantea problemas no técnico-prácticos cuando se toma conciencia de que frente a la tradición se vive una situación de pérdida y enajenación. Quienes primero se plantearon así los problemas frente a la tradición fueron Schleiermacher y Hegel quienes dieron respuestas distintas a la misma cuestión bajo los conceptos de *reconstrucción* e *integración* (VM,219).

Schleiermacher pretende reconstruir la determinación original de una obra en su comprensión, "pues el arte y la literatura, cuando se nos transmiten desde el pasado, nos llegan desarraigados de su mundo original" (VM,219). Para Schleiermacher, lo natural y lo original de una obra se pierde desde el momento en que la obra es terminada por el autor y es puesta en circulación; al arrancarla de su contexto originario, pierde algo de su significado. Usa Schleiermacher

[5] *Ibid.*, pp. 218 y 229.

[6] Joseph Bleicher, *Contemporary hermeneutics*, Routledge & Kegan Paul, London, 1980, p. I.

una analogía entre la interpretación y un incendio y dice que "una obra de arte está en realidad enraizada en su suelo, en su contexto. Pierde su significado en cuanto se la saca de lo que le rodeaba y entra en el tráfico; es como algo que hubiera sido salvado del fuego pero que conserva las marcas del incendio"[7]. Por eso, la comprensión del significado de una obra requiere de la reconstrucción de lo originario. Es decir, si se reconoce que lo importante de la obra es temporal, que está ligada a su contexto específico, entonces, para comprenderla no queda más que reconstruirla, reconstruir el mundo al que pertenece. Y ésta es la idea central de la hermenéutica de Schleiermacher a la cual Gadamer se opone. Considera que reconstruir es imposible. Que tomando en cuenta la historicidad de nuestro ser no recuperamos nunca el original. Dice Gadamer: "lo reconstruido, la vida recuperada desde esta lejanía, no es la original. Sólo obtiene, en la pervivencia del extrañamiento, una especie de existencia secundaria en la cultura" (VM, 220).

La postura de Hegel es distinta. Gadamer expone y cita a Hegel donde demuestra la clara conciencia que tiene de la vida irrecuperable del pasado. Dice Hegel:

> (Las obras de la musa) no son más que lo que son para nosotros: bellos frutos caídos del árbol... No hay ya la verdadera vida de su existencia, no hay el árbol que los produjo, no hay la tierra ni sus elementos que eran sus sustancias... Con las obras de aquel arte el destino no nos trae su mundo, ni la primavera ni el verano de la vida moral en la que florecieron y maduraron, sino sólo el recuerdo velado de aquella realidad[8].

Hegel contrapone la reintegración a la reconstrucción de Schleiermacher, y esta reintegración se lleva a cabo mediante la rememoración del espíritu. Dice también:

> Pero igual que la muchacha que nos ofrece la fruta cogida es más que su naturaleza, sus condiciones y elementos, más que el árbol,

---

[7] *Ibid.*, p. 219.

[8] Cit. en VM, 221 de Hegel, *Fenomenología del espíritu.*

> que el aire, la luz, etc., que se ofrecen inmediatamente; pues ella, en el rayo de la mirada autoconsciente y del gesto oferente, reúne todo esto de una manera superior; así también el espíritu del destino que nos ofrece aquellas obras de arte es más que la vida moral y la realidad de aquel pueblo, pues es la rememoración del espíritu que en ellas aún estaba fuera de sí: es el espíritu del destino trágico que reúne a todos aquellos dioses y atributos individuales de la sustancia en el pantheón uno, en el espíritu autoconsciente de sí mismo como espíritu[9].

En la filosofía se reúne "de un modo superior" la verdad del arte y, en general, de todas las obras del pasado. Es entonces la filosofía la que puede dominar la tarea hermenéutica.

Otro momento importante de la historia de la hermenéutica al que Gadamer se refiere es la hermenéutica histórica de Dilthey. También en este caso la exposición de Gadamer es crítica pues considera que Dilthey dio a la hermenéutica un sentido "positivista" e ilustrado en tanto que la pensó como un instrumento para liberar a la comprensión histórica de todos los prejuicios dogmáticos[10]. El objetivo principal de Dilthey es completar la crítica kantiana de la razón pura con una crítica de la razón histórica, lo cual implica en primera instancia el rechazo del idealismo especulativo hegeliano por ser insuficiente para explicar la historia; por lo que propone una fundamentación de la ciencia histórica semejante a la que Kant hizo de las ciencias naturales. En contra del pensamiento cartesiano, se apoya en Vico para dar prioridad a la historia respecto de la naturaleza y para fundar epistemológicamente el conocimiento histórico en la unidad entre el ser humano y la historia. Vico decía "sólo conocemos lo que hacemos"; se podría decir que Dilthey transforma esta frase en "sólo conocemos lo que somos" y, en la medida en que yo misma soy un ser histórico, en esa medida puedo conocer la historia. Lo que hace posible el conocimiento histórico es la homogeneidad de sujeto y objeto[11]. Gadamer cuestiona esta línea de

---

[9] Cit. en VM, 222 de Hegel, *Fenomenología del espíritu.*
[10] *Ibid.*, p. 225.
[11] *Ibid.*, pp. 281-2.

resolución por razones que aluden a lo que representa propiamente su postura hermenéutica específica. Dado que en otro lugar de este trabajo analizaremos la hermenéutica de Gadamer, expondremos aquí solamente las ideas mínimas necesarias para comprender el punto central de la crítica a Dilthey.

Más que resolver problemas del conocimiento histórico, considera Gadamer que el lema de Vico los plantea nuevos; la historicidad del ser humano y por lo tanto de la conciencia del investigador que quiere conocer la historia, representa más bien un obstáculo al conocimiento, en el sentido en el que el idealismo alemán planteaba este problema, a saber, como un conflicto entre las propuestas románticas de integración del ser humano a la naturaleza y a la corriente de la vida por un lado, y la posibilidad de acceder al conocimiento de esta relación, por otro lado[12]. La vida, que es para Dilthey el principio de su filosofía y también el principio cognoscitivo de la historia, la piensa en los términos del espíritu romántico como una realidad de inagotable creatividad lo cual, desde cierto enfoque, puede implicar la exclusión de un saber que pueda alcanzar objetividad. Es en este sentido que para Gadamer la "conciencia histórica" de Dilthey no es más que un ideal utópico, que contiene en sí mismo una contradicción.

Hasta aquí la hermenéutica no plantea ningún antagonismo con la crítica ni implícito ni tematizado. Si como dijimos antes, comprendemos "crítica" en un sentido ingenuo como cuestionamiento de algo establecido, entonces, la hermenéutica más bien es solidaria con la crítica si se toma en cuenta no sólo la etimología que se refiere al dios Hermes que remueve significados sino tomando en cuenta sobre todo los momentos hegeliano y diltheyano por cuanto ellos no buscan la completa fidelidad a un texto y a su significado sino la recreación del mismo. En este sentido, se plantea también la movilidad de sentidos que puede verse como un movimiento análogo al cuestionamiento crítico.

Siguiendo la revisión de simas hermenéuticas, encontramos que muchos de los problemas que se plantea la hermenéutica contem-

---

[12] *Cfr.*, al respecto el primer capítulo de Ch. Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, 1975.

poránea son suscitados por la figura de Heidegger, bien por la presencia en ellos de su pensamiento (como en el caso de Paul Ricoeur y de Gadamer) o bien por el rechazo a algunas huellas heideggerianas en la hermenéutica (como es el caso de la crítica de Habermas a Gadamer). Puede decirse que la hermenéutica contemporánea se remonta a la década de los sesenta bajo la conducción de Paul Ricoeur, de H.G. Gadamer y de J. Habermas. Así lo confirma Ch. Taylor recordando que la idea de que hay un componente hermenéutico fundamental en las ciencias humanas se remonta a Dilthey, pero que los trabajos de los tres filósofos que mencionamos la pusieron de nuevo en el foro[13].

La aparición de Heidegger en la cultura representa un acontecimiento en la historia de la hermenéutica. Gadamer explica su aparición de la siguiente manera: considera que fue tan riesgoso el nivel de la crítica de Marx, Nietzsche y Freud que fue preciso que la hermenéutica reaccionara y se radicalizara, porque desde su punto de vista la crítica radical mostraba dos cosas al mismo tiempo, por un lado, que se le debía poner un límite (a la crítica) que hiciera posible la recuperación de la confianza; pero por otro lado mostraba, aunque parcial y contradictoriamente, que no hay interpretación definitiva, por lo que pudo concluirse que la hermenéutica estaba en marcha[14]. Así, supone Gadamer que ante la embestida crítica del XIX, la hermenéutica tuvo que volverse más universal; tuvo que recuperar en vez de criticar; y esta recuperación comienza con Heidegger. Heidegger le da nuevo sentido a la hermenéutica de la sospecha hundiendo a ésta en la historia. La tesis fuerte de Heidegger y con él de Gadamer, es que al hundir en la historia lo que sospecha-

---

[13] Ch. Taylor, "Interpretation and the sciences of man", *The review of metaphysics*, año 1971, Vol. 25, pp.9-41, p.3. Los textos de estos tres teóricos que reintrodujeron las cuestiones hermenéuticas en las discusiones filosóficas contemporáneas fueron publicados en la década de los sesenta; el de Paul Ricoeur, *De l'interprétation*, en 1965, el de H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, en 1960, y el de J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, en 1968. Casi todo este trabajo gira en torno de estas obras.

[14] "On the way" dice Gadamer, en forma más expresiva en "Hermeneutics of suspicion", *Man and world*, 17, 1984, Netherlands, p. 313. Es esto lo que también sugiere Michel Foucault en su "Marx, Nietzsche, Freud", Cuadernos de Anagrama, Barcelona, 1970.

mos, desaparece la sospecha y comprendemos[15]. Vemos que aquí se esboza ya el antagonismo entre crítica y hermenéutica. Lo que Gadamer afirma es en realidad que la hermenéutica sugerida por Heidegger cumple la función de frenar el curso y la radicalidad de la crítica. Estamos de acuerdo con esto mas no con su necesidad, es decir, estamos de acuerdo con que la hermenéutica del tipo heideggeriano frena el curso de la crítica, más no consideramos que tal curso requiera frenarse. Volveremos sobre esto.

De lo visto hasta aquí puede extraerse un paquete de sentidos básicos de la hermenéutica. Según la tradición de Hermes, la hermenéutica tiene que ver con la movilidad del significado. Según la historia de la hermenéutica ésta está relacionada con la posibilidad de recuperar un sentido perdido del texto o con la posibilidad de integrar un nuevo sentido con instancias de la historia pasada y presente. En ambos casos lo que se enfatiza es el contexto de lo interpretado lo cual constituye la base de la reconstrucción de Schleiermacher y de la integración hegeliana. La perspectiva heideggeriana enfatiza también el contexto pensándolo en términos de temporalidad. A partir de aquí, retendremos dos sentidos básicos para formar un núcleo semántico de la hermenéutica:

a) movilidad del significado.
b) contextualidad (historicidad/temporalidad)

2. MOMENTOS DESTACADOS DE LA CRÍTICA

No pretendemos exponer la historia del pensamiento crítico sino precisar solamente algunos sentidos en los que hoy podemos comprenderlo. En *Teoría y praxis*, Habermas se refiere a la crítica en general contrastándola con la crítica marxista de la economía política. Señala que ésta es el último eslabón de una empresa que comenzó con la crítica filológica de los humanistas, continuó con la crítica es-

---

[15] *Ibid.*, p.313-4. Estos "insights" de Gadamer sobre el rol de Heidegger en la cultura lo llevan a desarrollar una propuesta hermenéutica orientada heideggerianamente. De esto trataremos después.

tética de los literatos y, finalmente, se conceptualizó propiamente como *crítica* en la crítica teórica y práctica de los filósofos. Ya para entonces, continúa Habermas, dicho término era sinónimo de "razón", o bien caracterizaba el buen gusto y el juicio inteligente; la crítica, dice, era el medium para la averiguación de lo correcto así como la energía que estimulaba e incitaba el razonamiento[16]. Si, por otra parte, buscamos la etimología griega veremos que *kritikós* se refiere a quien es capaz de juzgar, mientras que la palabra latina adjetivada alude a la crisis; dice así el diccionario: *criticus*, adj. crítico, perteneciente a la crisis. Es curioso que sea en latín que aparece la referencia a la crisis porque tanto *criticus* como *kritikós* provienen de *krísis*[17] que quiere decir separación, distinción; elección; disentimiento, disputa; decisión, juicio, resolución, interpretación de un sueño, etc., etc. El juicio crítico en griego se relacionaba a la crisis en el sentido de un conflicto o un pleito que urgía una decisión[18]. Por otra parte, en la palabra latina tomada como sustantivo se introduce uno de los significados que más nos va a interesar y el que se ha conservado con más fuerza, a saber, el de censor; dice así el diccionario: *criticus, i,* crítico, censor. Es importante destacar, como lo hace Benhabib, que en sus orígenes "crítica" es tanto una evaluación subjetiva como un proceso social.

Así, de la etimología, tenemos tres significados que destacamos:

1) capacidad de juicio
2) crisis
3) censura

El sentido 1 es el más amplio, del cual seguramente participarán casi todos los demás sentidos que vayamos registrando.

El sentido 2, "crisis", se refiere en general y en sus orígenes a una situación de conflicto de los procesos sociales e históricos. Acerca

---

[16] J. Habermas, *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 232. THEORIE UND PRAXIS, 63.

[17] *Cfr.* Seyla Benhabib, *Citique, norm and utopia*, Columbia University Press, New York, 1986, p.19.

[18] *Ibid.*

de la crisis, Gadamer plantea que "pertenecer a la crisis" alude a la pertenencia a momentos decisivos de la historia; más aún, alude estrictamente a los momentos que hacen historia, que son los momentos en los cuales se toman decisiones cuyos efectos cambian realmente algo. Estos son momentos, dice Gadamer, que hacen época, o momentos de crisis. Ser crítico en este sentido es intervenir en un sentido tal que se modifica el rumbo de un proceso social o histórico.

El sentido 3, "censura" se refiere también a un juicio subjetivo pero en sentido negativo. Es éste un aspecto de la crítica que cobrará toda su fuerza en la noción poshegeliana de "crítica". Volveremos sobre esto.

En su detallado estudio sobre la Ilustración, Reinhart Koselleck ocupa un capítulo en analizar las vicisitudes de la "crítica" durante el periodo ilustrado, en el cual aun cambiando de sentido conserva la connotación polémica y la de autoridad imparcial como" abogada de la razón"[19]; sin embargo, observa Koselleck, la imparcialidad misma de la crítica la forzaba a ejercer la parcialidad, a tomar partido. En la medida en que los críticos podían hablar en nombre de la razón, de la moral, de lo natural, en contra de la Iglesia y del Estado, la crítica se volvía ella misma política: "ostensiblemente a-política, se convierte en crítica política"[20].

El sentido kantiano de la crítica, por su parte, es de alguna manera semejante al de la Ilustración. Para Kant, la crítica era el acto primordial de una prueba desprejuiciada de las pretensiones de validez del conocimiento llevada a cabo por la sola razón; sólo que Kant desvincula el sentido político de la Ilustración y el sentido histórico antiguo de la crítica de su sentido de juicio subjetivo. Como lo apunta S. Benhabib, la crítica es ahora vista como una actividad privada y no política. Aunque Kant consideraba que su época era la adecuada para tal tarea de prueba crítica que pondría fin a errores y querellas de la metafísica dogmática[21], no consideraba a la crítica como

---

[19] Reinhart Koselleck, *Critique and crisis,* MIT Press, 1988.

[20] *Ibid.,* p.122.

[21] Rüdiger Bubner, "Habermas's concept of critical theory", en John B. Thompson and David Held eds., *Habermas critical debates,* Contemporary Social Theory, Hong Kong, 1982.

una intervención exigida por una época convulsionada. Pero Kant introduce un sentido de la crítica que no estaba enfatizado entre los críticos ilustrados[22], a saber, su sentido *emancipatorio*. La razón en las críticas kantianas "es una facultad dinámica tanto en el conocimiento de la naturaleza como en la determinación de nuestra voluntad"[23]; es una facultad que al ejercerla el sujeto se libera a sí mismo y da un paso hacia la autonomía; la razón ejerce una fuerza de emancipación sobre el sujeto. Así, a partir de Kant y continuando a través del idealismo alemán se puede decir que la crítica adquiere el sentido nuevo de

4) emancipación

A partir de aquí el idealismo alemán reforzará el aspecto emancipatorio de la razón que en Fichte se articula a la crítica en un sentido diferente del kantiano. La filosofía de Fichte representa un momento importante de este desarrollo puesto que introduce por un lado el aspecto práctico de la emancipación, que los neohegelianos defenderán como su causa principal, y por otro lado la contraposición entre el Yo y el No Yo que se convierte en el instrumento que servirá al Espíritu para superarse a sí mismo criticándose incesantemente[24], lo cual conducirá a la doctrina hegeliana del espíritu absoluto como la completa superación de toda mediación de ser y pensar. En Hegel la crítica es también emancipación de actitudes dogmáticas pero reintroduce la noción histórico-social de la misma. La crítica al dogmatismo es también una crítica a las circunstancias materiales que permiten su producción, es la crítica a una forma de vida. Este es el primer paso dado hacia la concepción marxista de la crítica[25]. La crítica del idealismo alemán incluye evidentemente el sentido 1) (capacidad de juzgar), pero no incluye los sentidos 2) y 3) (crisis y censura) más que en una forma muy débil, en oposición a la simple ignorancia o a la liberación de prejuicios dogmáticos; el sen-

---

[22] Al menos desde el punto de vista de Koselleck.

[23] Osvaldo Guariglia, en "Razón práctica e intereses de la acción", *Dianoia*, vol. 33, No. 33, págs. 53-68, 1987.

[24] R. Bubner, *op. cit.*, p. 218.

[25] *Cfr.*, al respecto, Seyla Benhabib, cit.

tido fuerte de 2) y 3) se refiere a instancias histórico-sociales. La crítica del idealismo alemán es una crítica que si bien conlleva implícitamente una censura a un estadio previo de la conciencia del sujeto, este estadio previo es el resultado de un momento necesario en la evolución del proceso de maduración del sujeto y no del cuestionamiento o de la censura de una fase previa del desarrollo[26]. En este sentido conviene quizá adjetivar 4 y dejarla como:

4) emancipación subjetiva

R. Bubner va siguiendo el desarrollo del concepto de crítica[27] y expone que esta fuerza emancipatoria de la razón que el idealismo alemán asienta en la cultura filosófica quiere ser extendida hacia la realidad material por los jóvenes hegelianos. En efecto, éstos se inclinaban a creer que el devenir de la historia podía ser determinado por la crítica de la realidad presente[28]. Si por un lado es posible la emancipación del sujeto mediante la autorreflexión tal como lo había dejado claro la filosofía alemana, y si por otro lado los conceptos filosóficos aluden no sólo al pensamiento sino también a la realidad práctica y a las formas de vida, entonces, en un movimiento de tipo fichteano-hegeliano, infieren que la emancipación intelectual puede implicar la transformación de la realidad, es decir, una emancipación práctica también. La crítica de los neohegelianos constituye un momento importante de la historia del pensamiento crítico en general aún cuando, tal como Marx hace constar en la Introducción de *La ideología alemana,* se haya enfocado exclusivamente a la crítica a la religión. El primero que planteó la idea de una filosofía crítica fue Bruno Bauer en su *Crítica de la historia de la revelación,* publicada en 1838, en la cual sostenía que la tarea que debía plantearse la humanidad era la de liberarse del poder de la religión por medio de la crítica para dar paso al progreso de la Conciencia

---

[26] De ahí la importancia que el idealismo alemán atribuye a la autorreflexión, porque es ésta la única instancia que promueve la creatividad y los cambios.

[27] R. Bubner, *op.cit.*, p. 43.

[28] *Cfr.* A. Cornú, *K. Marx. F. Engels,* Tomo I, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975, p. 199.

Universal. Tesis semejantes, con diferencias sin importancia sustancial, sostenían otros jóvenes hegelianos como Ruge, Strauss y Hess. Paralela a esta crítica se desarrollaba la crítica de Feuerbach, quien centrándola también en la crítica a la religión, la elaboró desde principios diferentes de la crítica neohegeliana, puesto que lo que Feuerbach cuestionó fueron las bases mismas del hegelianismo invirtiendo la fórmula hegeliana de la relación de determinación entre ser y pensar. Estas críticas fueron después cuestionadas por Marx pero sin que éste dejara de reconocer en relación con la crítica a la religión en general que "es la base de toda crítica", y en relación a Feuerbach reconoce en 1844, en *La sagrada familia* que

> es Feuerbach que consuma y critica a Hegel desde el punto de vista hegeliano, al disolver el metafísico espíritu absoluto en 'el hombre real sobre la base de la naturaleza', el primero que consuma la crítica de la religión, trazando al mismo tiempo los grandes y magistrales rasgos fundamentales para la crítica de la especulación hegeliana y, por ende, de toda metafísica[29].

La crítica de los neohegelianos comprende también el atributo emancipatorio, pero esta vez con un contenido nuevo que alude a la práctica:

5) emancipación práctica-especulativa

Este punto supone los anteriores en su sentido fuerte. Supone el sentido número 2 (crisis) puesto que los jóvenes hegelianos buscaban, en efecto, cambiar el rumbo de la historia; supone desde luego el 3 (censura) puesto que la emancipación lo es de una realidad que sí se ha juzgado perniciosa. Puede decirse, sin embargo, que la emancipación práctica permanece en un plano abstracto en tanto que supone que la realidad social se transformará por la sola dinámica del cuestionamiento crítico y el consecuente cambio de la conciencia; es decir, lo que se supone en este caso es que el cambio práctico surgirá del cambio de conciencia. Por este motivo denominamos

[29] K. Marx, F. Engels, *La Sagrada Familia*, México, Grijalbo, 1967, p. 205.

a la crítica de lo neohegelianos "emancipación *especulativa*". De las objeciones a este tipo de crítica nos ha informado vastamente el marxismo. La pretensión de cambiar la realidad a partir de los logros obtenidos por el desarrollo de la conciencia será vista por Marx precisamente como una ilusión que hay que criticar. Esa pretensión es para Marx una ingenuidad de los jóvenes hegelianos, porque esa misma conciencia era la que entrañaba las ilusiones sobre la realidad. ¿Cómo combatir esas ilusiones si ni siquiera la conciencia puede percatarse de ellas para hallarse sometida a la lógica misma de la ilusión? La respuesta a esta pregunta abre un nuevo sentido de "crítica" que llamaremos

6) emancipación práctica-teórica

en oposición a la emancipación sin más del idealismo alemán y a la emancipación práctica-especulativa de los jóvenes hegelianos.

La crítica que introduce Marx y que comparten parcialmente Freud y Nietzsche[30] puede considerarse como un capítulo de la historia de la crítica. Según esta noción de crítica, la realidad es concebida como generadora de las ilusiones de la conciencia, por lo cual, si se pretende combatirlas, habrá que transformar la realidad que las produce; y a la inversa también: si se quiere cambiar la realidad, habrá que cambiar primero la conciencia ilusoria de la misma. Por eso este sentido ya no es abstracto sino concreto, porque supone no solamente la determinación de la conciencia sobre la práctica sino también el sentido inverso, a saber, la determinación de la práctica sobre la conciencia. Por otra parte, este sentido de crítica supone también la presencia de instancias inconscientes y autoengaños que deben ser removidos para liberar a los sujetos de las ilusiones de su conciencia. La referencia al inconsciente no hace que este rasgo corresponda solamente al freudismo. En Nietzsche el inconsciente ocupa un lugar importante como el lugar de los instintos y como fuente de salud (siendo la conciencia fuente de enfermedad)[31], y en el

---

[30] Por lo cual Paul Ricoeur los reunirá en la "hermenéutica de la sospecha".

[31] *Cfr.* Paul-Laurent Assoun, *Freud y Nietzsche,* Fondo de Cultura Económica, México, 1984, pp.152-161.

marxismo la ideología es pensada como ideas distorsionadas con fuerte raigambre inconsciente.

Es en este sentido que afirma Kurt Lenk que el sentido objetivo de la ideología elaborado por el marxismo y que puede hacerse extensivo a la crítica de las ilusiones llevada a cabo por Nietzsche y Freud, alude precisamente al hecho de que las distorsiones de la conciencia no se deben simplemente a las mentiras de los poderosos ni a errores de percepción, sino que cumplen una función práctica. No se trata de ideas distorsionadas sino de una situación "real", como decía Marx, que está "falseada", enajenada, y que genera enajenación. En realidad, Marx dice que la conciencia no es falsa sino verdadera, porque refleja la situación real de enajenación del sistema capitalista. Por esto, señala Lenk, "la crítica de las formas alienadas del pensamiento humano no puede ser realizada mediante el solo esfuerzo conceptual. Antes bien, la cuestión de cómo ha de ser superada la conciencia ideológica dentro de una sociedad dividida en clases antagónicas pertenece a la acción práctica revolucionaria"[32]. Tampoco para Freud son solamente falsas algunas formas de conciencia sino que cumplen la función de salvaguardar las acciones o inacciones en la vida individual. Esta salvaguarda es la que hay que explicar. La explicación de esa función práctica de reproducción de la vida individual permanece habitualmente en el universo inconsciente. Ni Freud ni Feuerbach, explica Lenk, analizaron las distorsiones de la conciencia como meras falsedades sino como ejerciendo un sentido y una función. Feuerbach analizó la apariencia religiosa como reflejo de la esencia humana y en Freud las proyecciones de los primitivos y neuróticos son clave para la comprensión de los procesos anímicos inconscientes[33]. Igual ocurre con Nietzsche. La masa necesita el mito y la mentira consoladora; muy pocos "espíritus libres" pueden soportar la verdad[34].

Puesto que la alternativa a la conciencia ilusoria detectada por este tipo de crítica es la transformación de la realidad es por lo que es considerada como un momento *radical*. Gadamer se refiere a

---

[32] Kurt Lenk, *op.cit.*, p. 25.
[33] *Cfr. Ibid.*, p. 20.
[34] *Ibid.*, p. 30.

esto; como vimos antes en relación con el surgimiento de Heidegger en el espectro hermenéutico, considera a Marx, a Nietzsche y a Freud como críticos radicales de la cultura. A Nietzsche le atribuye un papel más determinante que a Marx y a Freud; le asigna nada menos que el rol de fundar lo moderno[35] (en otro lugar se refiere al "auténtico significado epocal de Nietzsche"[36]). La crítica de Nietzsche, dice Gadamer, alcanza a lo que emerge de nuestra más profunda intimidad, a la conciencia misma. A partir de Nietzsche ya no podemos estar seguros de los testimonios que arrojan la conciencia y la autoconciencia; Nietzsche "planteó la exigencia de dudar de una manera más fundamental y profunda que Descartes, quien consideraba que la autoconciencia era el último fundamento inconmovible de toda certeza"[37]. Pero el rol demoledor de la cultura lo comparte Nietzsche con Marx y Freud. La teoría freudiana del inconsciente contribuye a la desestructuración de los cimientos de la cultura al plantear, al decir de Gadamer, "desgarradoras contradicciones entre el pensamiento consciente y el querer y el ser inconscientes", al plantear que, como vimos antes, nuestros motivos de acción no coinciden con "lo que en realidad sucede en nuestro ser humano"[38]. La crítica de la ideología, por su parte, dudó de la neutralidad científica; dudó no sólo de la conciencia sino de la validez científica de las teorías; mostró con radicalidad y fuerza que las teorías están regidas por los intereses de las clases dominantes. Por eso, afirma Gadamer, era una exigencia del marxismo que cuando se trataba de los fenómenos de la vida económica y social, "se fuera más allá de la autointerpretación de la cultura burguesa, que invocaba la objetividad de la ciencia"[39].

---

[35] En *La razón en la época de la ciencia*, Alfa, Barcelona, 1981 leemos: "Las ilusiones de la autoconciencia, los ídolos del autoconocimiento, fueron el nuevo invento de Nietzsche y a partir de su penetrante influencia comienza lo moderno", p.70.

[36] H.-G. Gadamer, "Los fundamentos filosóficos del siglo XX", en Gianni Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía*, Gedisa, Barcelona, 1992.

[37] H.-G. Gadamer, *La razón...*, p. 70.

[38] H.-G. Gadamer, "Los fundamentos filosóficos...", p. 99.

[39] H.-G. Gadamer, *La razón...*, p. 70.

3. CRÍTICA Y HERMENÉUTICA

¿Qué articulación con la hermenéutica podemos encontrar en estos grandes momentos de la crítica? Por lo pronto hay dos aspectos en los que vale la pena detenerse. Uno de ellos es la presencia hegeliana en la historia de ambas. Este hecho obliga a pensar que al menos en Hegel crítica y hermenéutica no están en relación antagónica. En efecto, la estructura hegeliana de reflexión permite conciliar ambas sin problema ya que tiene la ventaja de articular en un mismo proceso la historicidad propia de la hermenéutica y la idea de "superación" inscrita en el movimiento crítico. Bubner se refiere a esto: Hegel –y en particular la Fenomenología–, dice, analizó la estructura ambigua de la reflexión en la coexistencia de la unidad y la oposición, lo cual sirve al diálogo entre el crítico y el hermeneuta. Por un lado, el paso de una fase a otra del conocimiento puede leerse como el acto emancipatorio en el que consiste el objetivo de la misma crítica. Según esta lectura, la experiencia de la conciencia hegeliana es tomada como modelo de la liberación de la ceguera ideológica. Por otra parte, el conocimiento absoluto permite conciliar la historicidad con la pretensión de cientificidad, como si los teóricos críticos leyeran a Hegel como lo hace Bubner cuando dice que "el conocimiento absoluto no es una suposición dogmática de la Fenomenología, sino sólo una expresión de su 'interés cognitivo' y una condición de la estructura de su método que hace la crítica posible"[40]. Esto muestra que si comprendemos la hermenéutica no como remoción incesante del significado sino como implicando una tesis que enfatiza la raigambre histórica, entonces la crítica no está reñida con la hermenéutica. La crítica hegeliana, que implica la superación de actitudes dogmáticas, no opera solamente por el movimiento del concepto sino también por la historicidad inscrita en éste, y lo mismo ocurre con la crítica propuesta por el marxismo: la crítica comprendida como "emancipación práctica" supone una necesidad no solamente conceptual sino también histórica. El único punto en el que por ahora la hermenéutica excluye a la crítica es el momento en el que ésta quiere fijar el sentido.

---

[40] R. Bubner, *op. cit.*, pp. 52 y 27.

El otro aspecto para reflexionar tiene que ver con el tipo de crítica propuesto por el marxismo y que reúne rasgos que comparten Freud y Nietzsche. Esta crítica guarda con la hermenéutica una relación particular lo que permite comprender que Paul Ricoeur le atribuya el estatuto de una forma particular de hermenéutica como lo es la sospecha[41]. En efecto, es una crítica que comienza con un movimiento de naturaleza hermenéutica pues sus pretensiones de verdad debían cumplirse si, y sólo si, se llevaba a cabo el desplazamiento hacia otro punto de vista, si y sólo si se desplazaba el eje del sujeto cognoscente de la conciencia al inconsciente, de los individuos o grupos dominantes a los dominados. Pero si bien es cierto que se presenta en el pensamiento de Marx, Nietzsche y Freud la operación hermenéutica del desplazamiento del eje del sentido, es importante destacar que se trata de un desplazamiento hermenéutico *restringido* en tanto que una vez que se lleva a cabo, ahí mismo se frena el movimiento ''exegético'', ahí se impone un límite. De estos límites habla Umberto Eco cuando se refiere al *modus*. Habíamos dicho[42] que Eco ubica la aparición de la hermenéutica en la civilización griega y en relación con Hermes; pero mencionamos también que se refiere a otra modalidad de la hermenéutica, a saber, la del ''sentido literal''. Esta modalidad de la hermenéutica es la que se vincula con el pensamiento de la ciencia moderna. Esta tradición, en el polo extremo de la ''deriva hermética'', considera que sólo una interpretación es válida o correcta. Es la tradición del racionalismo griego, la tradición del *modus*, del *límite*, de principios que ayudan a explicar el universo mediante causas, tales como el de identidad, no contradicción y tercero excluído; principios que son negados en el mito de Hermes y que representan límites a las cadenas causales, límites a las asociaciones, gracias a los cuales puede haber un orden en el mundo o, como dice Eco, ''al menos un contrato social''[43]. Estas dos tradiciones han tenido vida independiente y cruzamientos ocasionales; se entrecruzaron en el siglo XVII en la doble vertiente cartesiano galileana de fundamentación y duda y aparentemente se

---

[41] De la que nos ocuparemos en el siguiente capítulo.
[42] En la Introducción.
[43] U. Eco, *op.cit.*, p. 49

vuelven a reunir en el siglo XIX, precisamente en la llamada "hermenéutica de la sospecha". En este siglo, y tal vez como un efecto de la difusión del sistema hegeliano y de la camisa de fuerza que representaba para las siguientes generaciones la tesis de la identidad y de la naturaleza absoluta del saber, reaparecen las preocupaciones epistemológicas planteadas otra vez en términos de "duda". Comenta Gadamer que la cuestión epistemológica que ocupaba al siglo XIX, en mucho parecida a la del XVII, era la siguiente: ¿en qué medida podemos justificar la validez de nuestros métodos científicos y procedimientos?[44]. Marx, Nietzsche y Feud, igual que Descartes, participan tanto de la tradición del *modus* en tanto que buscan respuestas unívocas a su preguntar, y participan de la tradición de Hermes en tanto ponen en cuestión aspectos de la cultura aparentemente inamovibles. Así pues, distingue U. Eco dos modelos de interpretación, el racionalista (el *modus*) que es el que acompaña el desarrollo de las ciencias, y otro, el irracionalista que es el del deslizamiento continuo del sentido. Este último no quiere saber nada del primero, no quiere saber nada de fijar los sentidos. Así, si bien toda crítica está de alguna manera inspirada por Hermes, en la medida en que la crítica subvierte los sentidos, no todo pensamiento hermenéutico quiere tener algo que ver con la crítica, sobre todo con la que fija el sentido. El tipo de crítica de Marx, Nietzsche y Freud fija el sentido en algún punto y, por tanto, se enfrenta a la hermenéutica en cuanto que ésta no quiere fijarlo.

4. ANTICIPACIÓN Y EMANCIPACIÓN

La crítica del tipo de la sospecha opera tanto de manera hermenéutica como frenando al mismo tiempo el impulso hermenéutico y fijando el sentido. La fijación del sentido suele articularse con el aspecto emancipatorio de la crítica (destacado en el listado del parágrafo 3). Toda teoría o todo discurso crítico que plantea algún tipo de emancipación fija el sentido anticipando explícita o implícitamente un estado de cosas cuya conquista representa la liberación deseada. En toda teoría crítica ocurre que siempre hay al menos una anticipa-

[44] H.-G. Gadamer, "Hermeneutics of suspicion", *op. cit.*, p. 316.

ción emancipatoria, siendo por lo demás ésta una anticipación que estructura el sentido de la teoría. Esto vale tanto para la crítica del conocimiento como para la crítica de la sospecha, y en particular, para la crítica social, mas a partir de aquí nos referiremos solamente a esta última.

La crítica social comprendida en el sentido práctico-teórico, fija el sentido en articulación con el aspecto emancipatorio de la teoría en el sentido siguiente: este tipo de crítica supone el elemento de *censura* el cual se acompaña de alguna idea que alude a una situación "mejor" que la puesta en cuestión. Esta situación "mejor" suele considerarse como el resultado de un proceso de emancipación respecto de la situación previa y es la idea o el conjunto de ideas que aluden a este estado emancipatorio el que sirve como base para fijar el sentido del movimiento hermenéutico de la crítica el cual queda expresado bajo la forma de *anticipaciones* en las formulaciones teóricas. En su análisis sobre el concepto de "revolución" Luis Villoro se refiere a estas anticipaciones en términos de "modelo revolucionario" y explica su papel emancipatorio: "la tensión entre el modelo revolucionario y la sociedad real trata de resolverse, e impulsa un movimiento permanente en que la sociedad existente se aproxima o se aleja de su esquema racionalizador"[45]. Así pues, la crítica como censura tiene como contraparte la anticipación de otra situación la cual guía u orienta el proceso de la censura y el de la fijación provisional del sentido mediante un movimiento anticipatorio. La anticipación se lleva a cabo bajo el supuesto de que si se critica, si se censura, es porque se tiene la idea de que hay algo mejor que lo criticado, algo mejor que puede ser tan indeterminado como simplemente la propuesta de desaparición de lo criticado, o bien puede ser lo suficientemente determinado como una propuesta concreta de sociedad futura o de vida mejor. Alrededor de la anticipación y la emancipación tienen lugar muchas de las mejores discusiones contemporáneas en torno de la teoría crítica y también, como veremos, entre la hermenéutica y la crítica. Por ahora esbozaremos su horizonte problemático.

---

[45] Luis Villoro, "Sobre el concepto de revolución", en *Teoría,* Revista de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, No. 1, julio 1993, p. 84.

Emanciparse es liberarse, independizarse de algún sometimiento al que se ha estado sujetado, bien de tipo individual o social. Como vimos, la emancipación puede plantearse de maneras diferentes, bien en el plano kantiano, como emancipación de la razón, o bien en el sentido de la escuela de la sospecha que alude tanto a una instancia de conocimiento como a una instancia práctica, y más concretamente, a un conocimiento que implica un cambio práctico, ya sea de la sociedad (Marx), de una cultura (Nietzsche) mediante el cambio previo de su aparato valorativo, o de la conducta individual mediante la modificación de la posición subjetiva (Freud). La emancipación que surge del conocer es uno de los pilares de la cultura de Occidente; el conocimiento emancipa a la razón de la ignorancia, y al menos en la cultura griega tenemos constancia de que el conocimiento estaba asociado a seres humanos privilegiados (emancipados), magos, sacerdotes o dioses[46]. Desde su fundación, la ciencia moderna, por otra parte, es pensada para ponerse al servicio de la humanidad en su lucha contra la naturaleza, es decir, en un movimiento emancipatorio del ser humano respecto de las fuerzas naturales. Así pues, hablar de la articulación del conocimiento con la emancipación no es decir algo diferente de lo obvio. ¿Por qué entonces destacarlo? ¿Por qué entonces subrayar que en el pensamiento crítico hay una fuerte articulación entre ambas instancias? Lo habíamos visto al distinguir la emancipación especulativa de los neohegelianos de la emancipación teórico-práctica de Marx. En efecto, articular de manera inmediata el conocimiento con la emancipación no es lo mismo cuando se trata de la emancipación de la razón, que de una emancipación de tipo práctico. Es indiscutible, por definición, que sin conocer se opone a ignorar, el conocimiento liberará de la ignorancia y será siempre emancipatorio. Mas la ilustración no necesariamente implica liberación en sentido práctico, que es el tipo de liberación que interesa al pensamiento crítico a partir del marxismo. Esta debe llevar a cabo un doble esfuerzo de "trascendencia", respecto de su propia conciencia y respecto de la realidad material que la produce, puesto que parte del supuesto de que

---

[46] *Cfr.* por lo menos Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Taurus, 1981.

las "deformaciones" de la conciencia son resultado natural de la constitución de la realidad. Por esto, suele ser central la tematización del cambio práctico en la teoría crítica que sigue en este punto particular la senda marxista.

La idea de anticipación de "algo mejor" que lo que se está criticando es un aspecto fundamental y definitorio de la crítica en casi todos sus sentidos y es de gran relevancia porque además de referirse a la dimensión emancipatoria, introduce una instancia que podría llamarse "utópica" o "ideal" en la teoría, instancia que ha sido objeto de interesantes análisis y discusiones en ciencias sociales. Nancy Fraser comenta que en su opinión, nadie ha mejorado la definición de Teoría Crítica que formuló Marx en una carta a Ruge de 1843 como "la autoclarificación de las luchas y anhelos de la época"[47]. Comparto con Nancy Fraser la relevancia de esta frase que muestra varias cosas al mismo tiempo; primero, el contenido político de la teoría crítica, que es por lo demás el aspecto que a N. Fraser más le interesa; segundo, el objetivo específico de la misma, a saber, la autoclarificación; y por último, la presencia de la anticipación de "algo mejor" en la definición misma de la teoría, es decir, la anticipación de futuro en los anhelos de una sociedad o de un tiempo. Aquí vemos que desde Marx la anticipación está incluída en el seno de la teoría crítica como parte estructural de la misma; ahí encontramos una articulación necesaria entre sueños y anhelos por un mundo mejor y las condiciones materiales realmente existentes. En la carta que cita N. Fraser, Marx afirmaba que al reformar la conciencia mediante la crítica de la conciencia religiosa y política

> se verá que el mundo posee en sueño desde hace mucho tiempo aquello de lo que sólo le falta tener conciencia para poseerlo realmente. Se verá que no se trata de una ruptura de pensamiento entre el presente y el futuro, sino de la realización del pensamiento del pasado... Podemos resumir en una palabra la función de la

---

[47] Cit. por N. Fraser en "¿Qué tiene de crítica la teoría crítica? Habermas y la cuestión del género", en Seyla Benhabib y Drucilla Cornella (comps.) *Teoría feminista y teoría crítica,* Edicions Alfons el Magnànim, 1990, Valencia.

revista: toma de conciencia, por parte del tiempo presente de sus luchas y de sus anhelos...[48].

Este aspecto de la teoría crítica ocupó un lugar preponderante en una época fructífera de los críticos de Frankfurt, para quienes la teoría que buscaban desarrollar debía contener cierto ingrediente utópico[49] de tal manera que pudiera plantearse su trascendencia respecto de la realidad presente. Decía Marcuse: "sin fantasía, todo el conocimiento filosófico permanece amarrado al presente o al pasado y separado del futuro, que es el único vínculo entre la filosofía y la historia real de la humanidad"[50].

En el marxismo, por ejemplo, aunque el término "utópico" era utilizado en sentido peyorativo, no por eso se suprimieron las anticipaciones. Es verdad que, como bien percibió Marx, la anticipación de un mundo mejor o de "algo mejor" que lo criticado, entraña un doble riesgo: de utopismo (en sentido peyorativo) y de dogmatismo, es decir, de creación de falsas expectativas a partir de promesas imposibles de cumplir, o de la imposición a los otros de "mi" certeza del ideal. Marx se cuidó de este doble riesgo. Contra este utopismo afirmaba, en la etapa que suele llamarse "hegeliana" y "humanista" (entre 43 y 44), cosas como ésta: "El comunismo, en particular, es una abstracción dogmática, y entiendo por comunismo, no un comunismo imaginario, sino el comunismo real..."; contra el dogmatismo, afirmaba cosas como la siguiente: "No nos presentamos al mundo oponiéndole doctrinariamente un principio nuevo y diciéndole: 'He aquí la verdad, arrodíllate'. Deducimos de los mismos principios del mundo, otros nuevos"[51]. En este sentido, es pertinente lo que afirma A. Cornu acerca del interés que tenía K. Marx, desde el comienzo de su inclinación hacia el comunismo, por rechazar cualquier tipo de imposición desde el exterior, por lo cual asigna

---

[48] Cit. por A. Cornu, en *op. cit.*, t. II, p. 365 de *Mega*, t. I, p. 575. La revista a la que Marx se refiere son los *Anales Franco-alemanes*.

[49] Entendiendo en este caso por "utópico" un contenido positivo u optimista respecto del mundo y la sociedad.

[50] *Cfr.* Martin Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Taurus, pp. 138-9, cit., de *Filosofía y teoría crítica*.

[51] Cit., por A. Cornu, *op. cit.*, t. II, pp. 362 y 364 de *Mega*, t. I, p. 573-5.

a la filosofía (entendida como crítica) y a la acción revolucionaria, la tarea de "descubrir los elementos antitéticos que encierra el mundo actual y desarrollarlos para facilitar el nacimiento del nuevo mundo"[52]. Estos planteamientos que enfatizan ideas como "actualidad" (elementos *actuales*) y "desarrollo" (elementos que se desarrollan) fueron sustituídos en la etapa comunista por planteamientos que enfatizan la *abolición* o *negación* de la realidad actual[53] en nombre de una anticipación que más adelante se concretará en el socialismo "científico" en relación con el cual se estableció una clara distinción entre una anticipación posible y una utópica (no posible), entre una anticipación que es resultado de la lucha de contrarios, en particular, de la lucha de clases, y una anticipación que es producto solamente de los deseos y la imaginación sin que su consecución cuente con alguna base real. A las construcciones de los socialistas utópicos Marx y Engels las llamaban "fantásticas descripciones de la sociedad futura" o "castillos en el aire"[54] mientras que por otro lado anticipaban un comunismo posible que consistía básicamente en la sociedad sin propiedad privada. En este punto vale la pena destacar que a pesar del deslinde de Marx respecto de los sistemas utópicos de pensamiento, les dirige su reconocimiento como obras que "encierran también elementos críticos" y que cumplieron un papel importante en la instrucción de los obreros[55]. Consideramos también que las anticipaciones del socialismo "científico" pueden denominarse también utópicas no en un sentido ilusorio sino en la medida en que el mundo o la realidad que se anticipa, aunque posible, no existe aún.

[52] *Ibid.*, p. 361.

[53] Afirma Cornu que Marx "criticaba la emancipación política, considerada por B. Bauer como el último término de la emancipación, que debía realizarse por medio de una reforma del Estado, y señalaba que sólo constituía una forma limitada, parcial y por ello mismo insuficiente e ineficaz de la liberación de los hombres, y le oponía la emancipación humana, que debía resultar de la abolición de la separación entre la sociedad y el Estado", *op. cit.*, t. II, p. 405.

[54] C. Marx, F. Engels, "Manifiesto del Partido Comunista", 1848, en C. Marx, F. Engels, *Obras escogidas*, Progreso, Moscú, t. I., p. 138.

[55] "Mas estas obras socialistas y comunistas encierran también elementos críticos. Atacan todas las bases de la sociedad existente. Y de este modo han proporcionado materiales de un gran valor para instruir a los obreros". *Ibid.*

Es pertinente introducir aquí la distinción que establece Seyla Benhabib entre la "política realizativa" y la "política transfigurativa". La política realizativa vislumbra que la sociedad del futuro logra más adecuadamente lo que la sociedad presente ha dejado incompleto. Es la culminación de la lógica implícita del presente. La política transfigurativa enfatiza, en cambio, la emergencia de nuevas necesidades, nuevas relaciones sociales y modos de asociación, que hacen estallar el potencial utópico que está presente ya en lo viejo[56]. La primera coincide con los planteamientos hegeliano-humanistas de Marx quien expresamente señala que "no se trata de una ruptura de pensamientos entre el presente y el futuro, sino de la realización del pensamiento del pasado"[57]. La política "transfigurativa" coincide con los planteamientos del momento marxiano del tránsito al comunismo. Ambas "políticas" tendrán que distinguirse de la utopía (de lo sin lugar); no es lo mismo anticipar "algo mejor" que para que tenga lugar debe darse la espalda a la realidad actual, esto es, se la debe negar, que anticipar algo que simplemente no puede tener lugar. Incluso la política "transfigurativa" con todo y su carga pesimista tiene confianza en las posibilidades futuras y en la fuerza de la negación. Pero anticipar lo sin-lugar ni en el presente ni en el futuro corresponde más bien al sentido peyorativo de "utopía" que encierran las frases marxistas contra el "socialismo utópico" al que también se le atribuían, hay que recordarlo, efectos positivos en las luchas emancipatorias. Este tipo de crítica "utópica" es la que proponen los teóricos de Frankfurt en los años cuarenta quienes, según lo certifica Martin Jay, defendían la supervivencia de la esperanza utópica aun cuando fuera irrealizable, lo que supone una concepción meramente negativa del futuro y de la actualidad y, valga la redundancia, también de la negatividad. Volveremos sobre esto enseguida, pero antes precisaremos algunas ideas. La crítica "de la sospecha" constituye el primer momento en la historia contemporánea de la filosofía en el que, por un lado se recurre a un despla-

---

[56] En *Critique, norm and utopia. A study of the foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, 1986, p.13. Las correspondientes expresiones en inglés son *politics of fulfillment* y *politics of transfiguration*.

[57] Cit. por A. Cornu, *op.cit.*, t. II, p. 361, de *Mega*, t. I, p. 574.

zamiento hermenéutico en busca de garantías de validez, y en el que por otro, este desplazamiento es detenido para cumplir un rol crítico. Habermas se refiere a este momento de la crítica como la primera vez en que la ilustración se torna reflexiva; "ahora se aplica a, y se cumple en, sus propios productos –las teorías"[58]. Aquí se hace patente el antagonismo entre un punto de la crítica y otro de la hermenéutica. Este punto lo conforma el momento en el que la crítica levanta pretensiones de verdad en nombre de las cuales rechaza un orden dado a partir de lo cual se frena el movimiento hermenéutico.

5. CRÍTICA NEGATIVA

Las anticipaciones de futuro o de "algo mejor" pueden tener estatutos diversos. Lo "mejor", por ejemplo, puede conservar el estatuto de "mejor para" o de "lo mejor"; es decir, puede tener el estatuto de mejor para mí o para nosotras dentro de un "cono horizóntico" específico, o de "lo mejor" en términos universales. En torno de este "mejor" tienen lugar los debates contemporáneos entre hermenéutica y teoría crítica y también, lo veremos, las polémicas con una parte central del proyecto teórico de Habermas, puesto que es la instancia anticipatoria la que se menciona para sostener la necesidad de una fundamentación normativa de la teoría crítica. Al respecto se puede discutir también el modo de acceso a la instancia anticipatoria, es decir, cómo se decide o cómo se llega al acuerdo de que un "escenario" específico posible de la realidad es efectivamente mejor. Este es uno de los temas que entraron en la discusión entre Gadamer y Habermas iluminando con él aspectos diversos e interesantes[59]. Ocurre también que en la discusión en torno de las anticipaciones en la crítica se puede negar la presencia necesaria

---

[58] J. Habermas, *El discurso filosófico de la Modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, p. 146. DER PHILOSOPHISCHE DISKURS DER MODERNE, 1985.

[59] Este punto lo trataremos sobre todo en el último capítulo de este trabajo por lo cual ahora sólo lo recordamos. *Cfr.*, al respecto el trabajo de Habermas, "Pretensiones de universalidad de la hermenéutica" en *Lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, 1988, y el trabajo de Gadamer, "Réplica a 'Hermenéutica y crítica de la ideología' " en *Verdad y método*, II, Ed. Sígueme, Salamanca, 1992.

de aquéllas; es decir, no toda crítica se siente obligada a la anticipación emancipatoria ni, por tanto, a la fijación del sentido. U. Eco se refiere precisamente a la crítica ''posmoderna'' (deconstruccionista en particular) que parece seguir el influjo hermenéutico de la idea del deslizamiento continuo del sentido sin pretender fijarlo en ninguna parte[60]. La anticipación utópica de los de Frankfurt es una anticipación que en cierta forma se niega también a fijar el sentido en una anticipación que tenga que ver con el mundo real o posible pues lo fija solamente en lo irrealizable[61]. Sostener en ese tiempo (de la II Guerra) la insistencia en la ''negación determinada'', aclara S. Benhabib, podía parecer no solamente fútil sino inmoral. La teoría crítica debía pensar lo radicalmente otro y lo radicalmente nuevo. La dialéctica negativa cumple, entonces, la función de negar que hay una lógica emancipatoria en lo actual; el discurso de la negatividad rechaza precisamente lo que Marx podía presuponer: que valía la pena buscar lo posible[62]. Por este motivo, comenta Jay que la Escuela de Frankfurt se estaba insertando ''en una larga línea de pensadores cuyas visiones utópicas eran menos programas para la acción que fuentes de distanciamiento crítico frente al influjo gravitacional de la realidad prevaleciente''[63].

La crítica negativa se defiende también en el caso de Michel Foucault. Afirma J.-G. Merquior que ''Foucault no combate los poderes establecidos en nombre de un poder más noble y más humano: los combate simplemente porque no son más legítimos que las fuerzas o resistencias que se oponen a ellos''[64].

Es interesante la polémica en torno de la aceptación o el rechazo de la crítica negativa. Nuestra posición al respecto es la siguiente: consideramos que toda crítica participa de la tradición del *modus*, del límite, y que toda crítica supone, como dijimos antes, una anticipación de algo mejor, lo que supone también que hay un sentido que

---

60 U. Eco, *op. cit.*, p. 55.

61 Igual que lo hacían los llamados por Marx y Engels "socialistas utópicos" con la diferencia de que éstos eran inconscientes de la irrealizabilidad de sus anticipaciones.

62 *Cfr.* Seyla Benhabib, *op. cit.*, pp. 163-173

63 M. Jay, *op. cit.*, p. 449.

64 Cit. por Fernando Savater en la presentación de M. Foucault, *La vida de los hombres infames*, La piqueta, Madrid, 1990, p. 12.

se fija y que conforma una base (implícita o explícita) a partir de la cual se lanza la crítica. Esta es una idea que como puede suponerse es rechazada por críticos diversos; es el caso de H.-G. Gadamer quien ha salido en la defensa de la crítica negativa aludiendo a Nietzsche y poniendo en entredicho la pretensión de objetividad de la filosofía especulativa de la reflexión. En *Verdad y método* I comenta lo siguiente:

> En 1920 Heinrich Rickert, discutiendo por extenso la "filosofía de la vida", no fue capaz de conseguir ni de lejos el efecto de Nietzsche y de Dilthey, que entonces empezaba a ejercer su gran influencia. Por mucha claridad que se arroje contra la contradictoriedad interna de cualquier relativismo, las cosas no dejan de ser como las describe Heidegger: todas estas argumentaciones triunfales tienen siempre algo de ataque por sorpresa. Parecen tan convincentes, y sin embargo pasan de largo ante el verdadero núcleo de las cosas. Sirviéndose de ellas se tiene razón, y sin embargo no expresan una perspectiva superior ni fecunda. Es un argumento irrefutable que la tesis del escepticismo o del relativismo pretende ser verdad y en consecuencia se autosuprime. Pero ¿qué se logra con esto? El argumento de la reflexión que alcanza este fácil triunfo se vuelve, sin embargo, contra el que lo emplea porque hace sospechoso el mismo valor de verdad de la reflexión[65].

Nos parece correcto el planteamiento de Gadamer. La contradicción performativa de la crítica radical no anula los efectos de la crítica; pero creemos también que en un sentido riguroso no hay tal contradicción performativa y que siempre, de manera implícita, está supuesta una anticipación o una fijación de sentido. Podríamos decir también con Gadamer que "toda negatividad contiene una especie de diseño objetivo previo de lo que es verdad"[66]. Nietzsche es precisamente un fácil ejemplo de esto. La crítica a los valores de Occidente supone una transvaloración representada en figuras míticas si se quiere pero de las que ciertamente puede extraerse un

---

[65] H.-G. Gadamer, *Verdad y método* I, *op. cit.*, p. 419.
[66] *Ibid.*, p. 557.

núcleo referencial. En cuanto a la deconstrucción, nos parece inadecuado articularla intrínsecamente a la crítica. La deconstrucción, creemos, puede acompañar a la crítica más no es crítica ella misma. Los planteamientos utópicos de los de Frankfurt fueron, por su parte, oportunamente puestos en cuestión por Habermas. En *Teoría y praxis* Habermas plantea que la ausencia de un referente objetivo de esta crítica no puede ser más que el resultado de la confusión pues "¿no tiene que introducirse en el contexto experiencial, históricamente variable, del mundo de vida, socialmente concreto, para legitimar la conjetura crítica como tal?". David Held interviene en un sentido semejante indicando que no haber dado al momento utópico suficiente contenido preciso ocasionó el debilitamiento de la crítica[67].

Creemos que esto, en efecto, puede ser el caso. Si bien es cierto que la eficacia de la crítica no depende de lo alejada que esté de la contradicción performativa (aparente, como dijimos), también es cierto que su eficacia tampoco depende de su radicalidad ni de su negatividad, lo cual plantea problemas relacionados con la pertinencia de cada uno de los modelos críticos.

En relación con los planteamientos de Merquior acerca de la crítica foucaulteana, nos parece que si éste fuera en efecto el caso en el pensamiento de Foucault, que si en efecto la crítica foucaulteana no se llevara a cabo en nombre de poderes mejores, no lo haría así solamente de manera explícita porque implícitamente sí está suponiendo una anticipación de algo mejor. Imaginando que es correcta la afirmación de Merquior según la cual Foucault combate los poderes establecidos bajo la creencia de que éstos tienen tanta legitimidad como el poder que resiste, esta creencia en la legitimidad equivalente supone la creencia de que "es mejor" que tales poderes sean combatidos cuando hay un poder que se resiste, o bien la creencia de que "es mejor" la alternancia de los poderes, o alguna creencia equivalente. Estas creencias son anticipaciones implícitas pero que juegan una función teórica efectiva en la distribución de razones y mostraciones. Nosotros creemos, sin embargo, que ade-

---

[67] David Held, *Introduction to critical theory*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1980, p. 384.

más de la lectura de Merquior sí hay en Foucault construcciones ''ejemplares'' que en otro lugar podremos destacar.

Con lo visto hasta aquí, comenzamos a ver más claramente cómo puede plantearse el antagonismo que nos intriga. Hemos podido observar dos cosas: primera, que comprendida correctamente, la crítica no se opone a ninguno de los dos componentes del ''paquete'' hermenéutico, ni a la movilidad del significado ni a la contextualidad (historicidad/temporalidad). El único caso en que se plantea la oposición es en relación con un sentido particular del primer componente, a saber, cuando la movilidad de significado es planteada para después frenarse en nombre de la verdad, es decir, cuando se trata de una movilidad restringida. La segunda cuestión que con lo visto podemos afirmar es que es la pretensión emancipatoria de la crítica la que propicia el enfrentamiento con la hermenéutica ya que el punto en el que esto ocurre es construído como referente emancipatorio respecto de lo que es puesto críticamente en cuestión.

Los puntos anteriores suscitan las siguientes dudas: primera, el sentido ¿es fijado siempre de la misma manera?, es decir, el sentido que fija la crítica ¿es siempre del tipo de la sospecha? Es importante obtener una respuesta negativa a esta pregunta pues es lo único que permitiría comprender el interés de Habermas en la producción de una nueva teoría. Segunda duda: si la pretensión emancipatoria de la crítica aleja a ésta de la hermenéutica ¿esto significa que la hermenéutica no puede tener pretensiones emancipatorias? Responderemos estas preguntas a través del desarrollo de los subsiguientes capítulos. En el capítulo dedicado a la revisión del pensamiento habermaseano, mostraremos que, en efecto, Habermas pretende ir más allá de la crítica de la sospecha por lo que despliega un complejo aparato teórico para proponer una nueva base para la crítica. Asimismo, mostraremos que, en efecto, en un punto quedan cortadas las alas emancipatorias de la hermenéutica. Esto lo afirmaremos en el capítulo dedicado a la propuesta hermenéutica de Gadamer y lo desarrollaremos en el último capítulo, ''Debates''.

CAPÍTULO II

SOSPECHA: HERMENÉUTICA Y CRÍTICA

1. PAUL RICOEUR, LA HERMENÉUTICA DE LA SOSPECHA Y EL PSICOANÁLISIS

La relación hermenéutica/crítica no está planteada por Paul Ricoeur. No está planteada al menos con ese nombre puesto que a la crítica de Marx, Nietzsche y Freud, Ricoeur le llama "hermenéutica de la sospecha". Este *no planteamiento* es para nosotros la expresión de una concepción particular de esa relación si se toma en cuenta, por un lado, que los tres pensadores que sirven de base a sus tesis pueden ser considerados como los fundadores del pensamiento crítico o, al menos, de una forma particular de crítica y, por otro lado, que lo que a Paul Ricoeur le interesa es rescatar esta forma de pensamiento para la hermenéutica; esto junto hace que su proyecto sea de enorme utilidad para nuestros fines que son, lo recordamos, esclarecer si entre hermenéutica y crítica hay o debe haber una relación de antagonismo o no la hay ni debe haberla. No vamos a incursionar en el dilatado análisis técnico que Ricoeur lleva a cabo de la teoría freudiana; tampoco vamos a discutir la pertinencia o impertinencia del acercamiento de la fenomenología de Husserl a Freud. Vamos a tratar simplemente la noción ricoeuriana de "hermenéutica de la sospecha", y si nos referimos a sus planteamientos sobre Hegel, será únicamente porque el pensamiento de la sospecha es concebido en términos hegelianos.

Comenzaremos preguntando por el sentido posible de la expresión "hermenéutica de la sospecha" fuera del ámbito específico delineado por Ricoeur, porque desde el lugar común de ambos términos, "sospecha" y "hermenéutica", se trata de una expresión redundante ya que puede decirse que toda hermenéutica encierra en sí misma una cierta instancia de sospecha. Si por hermenéutica entendemos, por ejemplo, el "arte" de interpretar los textos ¿no estamos suponiendo un nivel de sospecha por el sólo hecho de distinguir entre el texto y su interpretación? Puede considerarse también que la sospecha es una característica del pensamiento filosófico en general y, en este sentido, podría afirmarse que toda la filosofía, desde Parménides, no ha sido más que un pensamiento cuya forma central de operar ha sido precisamente mediante la sospecha de que detrás de la apariencia está la realidad o de que detrás del fenómeno está la esencia. Desde luego, con el uso del término "sospecha" Ricoeur aludía a una oposición más específica que la de apariencia/realidad, a saber, la existente entre conciencia e inconsciente que aunque está tematizada explícitamente solamente en los trabajos freudianos, está innegablemente presente en las obras de Marx y de Nietzsche. Sin embargo, no sería inexacto decir, como lo hace Juliana González, que la oposición entre conciencia e inconsciente es una forma de mantener "el viejo prejuicio metafísico del dualismo entre 'la apariencia' y 'el verdadero ser': entre fenómeno y noúmeno, como precisa Kant"[1].

Paul Ricoeur produce la idea de la "hermenéutica de la sospecha" en relación con el psicoanálisis freudiano y como parte de un proyecto más vasto con el que comenzó su obra en relación con las dimensiones afectivas y volitivas de la existencia humana[2]. En una actitud intelectual comprometida, Ricoeur se ve obligado a examinar el psicoanálisis porque representaba, como reconoce, un reto para quien estaba situado en la filosofía reflexiva, por la crítica incisiva que a ésta le planteaba[3]. Es por esto importante reconocer el enorme mérito de Paul Ricoeur de tener una actitud abierta al análisis de los pensamientos relevantes para su tiempo y estar dispuesto a escuchar lo que

[1] Juliana González, *El malestar en la moral*, Joaquín Mortiz, México, 1986, p. 28.

[2] *Cfr.* John B. Thompson, "Editor's introduction", en P. Ricoeur, *Hermeneutics and human sciences*, Cambridge University Press, 1981, p. 4.

[3] *Ibid.*, p. 34.

cada uno de esos pensamientos tiene que decirle, aun cuando lo obliguen, como muchas veces lo hicieron, a corregir su rumbo. El análisis de Freud lo lleva a cabo desde una perspectiva fenomenológica que, aun distanciada de conceptos husserlianos importantes, conserva otros que son determinantes. También la emergencia de la interpretación como un momento central en el estudio de la voluntad conduce a Ricoeur a examinar la obra de Freud[4] ya que había quedado claro que éste operaba sobre bases interpretativas.

La ubicación del psicoanálisis en el ámbito de la interpretación o de las ciencias hermenéuticas es frecuente en las últimas décadas a raiz del renaciente interés que adquirió la psicología comprensiva de W. Dilthey a partir de los trabajos de filosofía de la ciencia elaborados por Gadamer, Habermas y Ricoeur[5]. Se sabe que Freud pretendía estar desarrollando una teoría científica en el sentido positivista; una ciencia del tipo de la química y de la neurofisiología de su tiempo (*Naturwissenschaft*), pretensión que por fundada que estuviera[6], no ocultó el papel central que tuvo la interpretación en los trabajos de Freud. Muchas tradiciones teóricas coinciden en esto. Jacques Lacan también lo destaca: "No basta hacer historia, historia del pensamiento, y decir que Freud surgió en un siglo de cientificismo. En efecto, con *La interpretación de los sueños*[7], es re-introducido algo de esencia diferente, de densidad psicológica concreta, a saber *el sentido*"[8] y es precisamente el sentido lo que constituye el objeto de las ciencias hermenéuticas.

---

[4] *Ibid.*, p. 6.

[5] *Cfr.* Robert S. Wallerstein, *El psicoanálisis como ciencia: una respuesta a las nuevas críticas.* Sobre este punto *Cfr.*, también el artículo de Mauricio Beuchot, "Hermenéutica y epistemología del psicoanálisis", en M. Beuchot y Ricardo Blanco, comps., *Hermenéutica, psicoanálisis y literatura*, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, 1990.

[6] "Con el nacimiento del psicoanálisis se abre la posibilidad de un acceso metodológico, a partir de la lógica de la investigación misma, a esa dimensión ocultada por el positivismo. Esta posibilidad no ha sido realizada por el malentendido cientifista del psicoanálisis mismo, iniciado por el propio Freud, como fisiólogo que es lo que en principio era, traicionando aquella posibilidad. Indudablemente, ese malentendido no es del todo infundado. El psicoanálisis, de hecho, une la hermenéutica a realizaciones que parecían genuinamente reservadas a las ciencias de la naturaleza". J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Tecnos, 1985, p. 215.

[7] LIS en adelante.

[8] Jacques Lacan, *Los escritos técnicos de Freud*, Sem. 1, Paidós, Barcelona, 1981. LE SEMINAIRE DE JACQUES LACAN. LIVRE 1: LES ÉCRITS TECHNIQUES DE FREUD, 1953-1954, 1975.

Es por esto que no es difícil colocar al psicoanálisis dentro de la hermenéutica. No lo es, primero, si se toma en cuenta el nombre mismo de esta obra capital, la *Traumdeutung*. Esto dice Ricoeur: "El título mismo de la *Traumdeutung* puede servirnos de guía"[9]. Pero hay mucho más que este sugerente título. En efecto, todo el trabajo así titulado nos introduce al mundo de la interpretación, aunque se ha mostrado en distintos estudios que "ya en sus trabajos tempranos, previos a su dedicación expresa a la psicología y por supuesto al análisis, Freud se fijaba en la importancia del lenguaje, de la simbolización y de la interpretación para entender los fenómenos psíquicos y para curar las diversas patologías nerviosas"[10]. Estos estudios han detectado que, por ejemplo, desde los escritos freudianos sobre la afasia (1891) o desde el *Proyecto de psicología para neurólogos* (1895) estaba ya abierta la problemática hermenéutica mediante preocupaciones del orden del lenguaje, de los signos y de los distintos mecanismos de traducción de lenguajes específicos de los sistemas psíquicos. Como recuerda Frida Saal, en estos textos se abordan los problemas del lenguaje no por casualidad o como datos aislados, sino como "una sólida estructura conceptual acerca de la materialidad discursiva: signos, transcripciones y traducciones son las palabras con que Freud responde a las cuestiones fundamentales de los sistemas, postulando la materialidad de las palabras"[11].

Antes de hacer la propuesta de la hermenéutica de la sospecha (y de otra hermenéutica opuesta a ésta), Paul Ricoeur analiza el lugar del psicoanálisis en relación con el símbolo y con la hermenéutica. El psicoanálisis, expone, es interpretación, pero ¿de qué? Aclara que no sólo de sueños, alejándose esta vez del título elegido. El psicoanálisis interpreta todos los productos psíquicos en tanto que son análogos del sueño (FIC, 10), es decir, en tanto que se les concibe como

---

[9] Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 1970, p. 10. En adelante FIC, seguido de la página.

[10] M. Beuchot, "El psicoanálisis y su dimensión hermenéutica", en *Hermenéutica, psicoanálisis y literatura, cit.*, p. 19. *Cfr.*, también en este volumen el trabajo de Ricardo Blanco y Miguel Angel Zarco, "El *Proyecto* de Freud desde una lectura hermenéutica del proyecto psicoanalítico", pp. 50-59. Asimismo consúltese Frida Saal, *et al.*, *El lenguaje y el inconsciente freudiano*, Siglo XXI, México, 1982, sobre todo el artículo de Frida Saal, "El lenguaje en la obra de Freud".

[11] F. Saal, *op.cit.*, pp. 35-36.

materia significante y, por lo tanto, como materia interpretable. Es el caso, recuérdese, de los síntomas en general que incluyen los paradigmáticos lapsus y los actos fallidos[12]. Toda la *Traumdeutung* nos sitúa, de hecho, en el mundo de la interpretación, lo cual es evidente cuando en el capítulo II de LIS, Freud comienza autoubicándose de la siguiente manera: "El título que he puesto a mi tratado deja ver la tradición en que quisiera situarme en la concepción de los sueños. Me he propuesto demostrar que ellos son susceptibles de una interpretación" (LIS, 118). Enseguida Freud explica: " 'Interpretar un sueño' significa indicar su 'sentido', sustituirlo por algo que se inserte como eslabón de pleno derecho, con igual título que los demás, en el encadenamiento de nuestras acciones anímicas" (LIS, 118). Freud coincide[13] más con las creencias arcaicas acerca del sueño que con las teorías científicas de su tiempo sobre los mismos;[14] está convencido de que "el sueño posee realmente un significado y que es posible un procedimiento científico para interpretarlo" (LIS, 122). La tesis que concede sentido al sueño no solamente ubica a Freud en el ámbito de la hermenéutica sino también, como apunta Ricoeur, es "una tesis polémica que Freud defiende en dos frentes: por una parte se opone a toda concepción de que el sueño es un juego fortuito de representaciones, un desecho de la vida mental, cuyo único problema sería su falta de sentido...Por otra parte, la tesis se opone a toda explicación prematuramente orgánica del sueño" (FIC, 79).

Una vez que han sido asentados los derechos del psicoanálisis de ser concebido como una disciplina hermenéutica, Ricoeur continúa dialogando con Freud, y le pregunta por qué interpreta el psicoanálisis, de dónde proviene su necesidad o su exigencia hermenéutica,

---

[12] Por esto Wallerstein, citando a otro autor, destaca en el trabajo ya referido una idea interesante desde el punto de vista histórico, a saber, que "al descubrir que el síntoma tiene significado y al basar su tratamiento en esta hipótesis, Freud trasladó el estudio psicoanalítico de la neurosis *del mundo de la ciencia* al mundo de las humanidades", *op.cit.*, p. 14.

[13] Como lo recuerda Lacan en el Seminario 1, *cit.*

[14] Dice Freud: "Muy diferente fue la opinión de los profanos en todos los tiempos. Esa opinión se sirvió de su buen derecho a proceder de manera inconsecuente, y si bien admitía que los sueños eran incomprensibles y absurdos, no podía decidirse a negarles todo significado. Guiada por un oscuro presentimiento, parece ella suponer que el sueño tiene un sentido, aunque oculto; estaría destinado a ser el sustituto de otro proceso de pensamiento, y no habría más que develar de manera acertada ese sustituto para alcanzar el significado oculto del sueño", LIS, Capt. I, p. 118.

cuáles son los supuestos que la exigen. Freud responde primero que lo que básicamente interpreta el psicoanálisis es el deseo[15] y, segundo, que ese deseo requiere interpretarse porque en él se realiza una desfiguración debido a "una tendencia a la defensa contra ese deseo"[16]. Por eso Ricoeur destaca que Freud "invita a buscar en el sueño mismo la articulación del deseo y del lenguaje" (FIC,9).

Si el deseo se oculta o se disfraza, entonces su lenguaje está distorsionado y su expresión tendrá doble sentido; por eso, los productos psíquicos con los que tiene que ver el psicoanálisis como interpretación son los símbolos, puesto que el símbolo es la "región del doble sentido", es decir, donde se dice algo diferente de lo que se quiere decir, "lugar de significaciones complejas" (FIC,10).

Es por esto que Ricoeur quiere darle un lugar al psicoanálisis dentro del campo hermenéutico puesto que si por hermenéutica entiende "la teoría de las reglas que presiden una exégesis, es decir, la interpretación de un texto singular o de un conjunto de signos susceptibles de ser considerados como un texto" (FIC,11), y si por interpretación entiende "toda inteligencia del sentido especialmente ordenada a las expresiones equívocas" (FIC,11), es evidente que al psicoanálisis se le puede concebir como una disciplina inscrita en ese campo.

2. LAS DOS HERMENÉUTICAS

La región del doble sentido no es patrimonio del psicoanálisis. Después de distinguir tres modalidades de símbolos (sagrado, onírico y poético) (FIC, 16 y 18) y de decir que sólo hay símbolo cuando un sentido designa otro sentido, Ricoeur distingue entre dos relaciones posibles entre un sentido y otro. Una de estas relaciones es la *analógica*, la cual no consiste en este caso en la simple semejanza desde afuera ni en el razonamiento por analogía de la lógica (A es a B como C es a D) (FIC,19), sino en el traslado hacia un sentido segundo por indicación semántica de un sentido primero. La relación analógica

---

[15] "El sueño figura un cierto estado de cosas tal como yo desearía que fuese; *su contenido es, entonces, un cumplimiento de deseo, y su motivo, un deseo*" (*LIS*, 139). (Así indicaremos las páginas de *La interpretación de los sueños* en la edición de Amorrortu de las *Obras Completas* de Freud, 24 Tomos, Buenos Aires, 1979; Tt. IV/V, p. 139.

[16] *LIS*, p. 160. Para este tema *cfr.* sobre todo el Capt. IV de *LIS*.

entre sentido y sentido corresponde a la estructura clásica de la metáfora.

La otra relación entre sentidos que distingue Ricoeur es la relación de distorsión que es la que se pone en juego en los objetos discursivos de Freud, Marx y Nietzsche. Dice Ricoeur que la relación analógica no basta para cubrir todo el campo hermenéutico y que Freud, así como Marx y como Nietzsche "han denunciado los múltiples ardides y falsificaciones del sentido" lo que establece una nueva relación entre los sentidos simbólicos. "Todo nuestro problema hermenéutico, dirá Ricoeur, procede de esta doble posibilidad de relación analógica en cierto modo inocente, o de una distorsión, por decirlo así, retorcida" (FIC, 19).

Estas dos relaciones entre sentidos corresponden a los dos tipos de hermenéutica que inmediatamente Ricoeur distingue, la articulación de las cuales va a constituir el proyecto de parte importante de su obra. Asimismo, corresponden a lo que considera son las dos características de la hermenéutica en la Modernidad que, a su vez, se relacionan con un rasgo polar de la Modernidad en general, a saber, el que tiene que ver con la tensión entre destrucción y restauración.

Dentro de esta estructura general de oposiciones (entre analogía y distorsión por un lado y entre restauración y destrucción por otro), distingue Ricoeur, por una parte, la hermenéutica "como manifestación y restauración de un sentido que se me ha dirigido como un mensaje, una proclama o, como suele decirse, un *kerygma*" (manifestación). Por otro lado, la hermenéutica "se concibe como desmistificación, como una reducción de ilusiones" (FIC, 28). De un lado la "voluntad de escucha", del otro "la voluntad de sospecha". Aquí acuña Ricoeur la expresión que nos ocupa: la escuela de la sospecha. Dice: "Primero situaremos a la hermenéutica como restauración del sentido. Comprenderemos mejor por contraste lo que ponen en juego el psicoanálisis de la cultura y la escuela de la sospecha diciendo ante todo lo que allí se impugna radicalmente" (FIC, 29). De un lado, pues, la hermenéutica de la recolección del sentido, del otro la hermenéutica de la sospecha.

Esta distinción se asienta sobre otra anterior, a saber, la de disimulación/manifestación. Cuando Ricoeur se refiere a la naturaleza dual del símbolo en relación con el doble sentido inscrito en la estruc-

tura mostrar/ocultar, según la cual el sentido que se muestra apunta hacia otro que se oculta, ahí Ricoeur se pregunta: "¿el mostrar-ocultar del doble sentido es siempre disimulación de lo que quiere decir el deseo, o bien puede ser a veces manifestación, revelación de lo sagrado?" (FIC,11). La propuesta del antagonismo entre dos hermenéuticas es la respuesta a esta pregunta, es decir, una de ellas muestra/oculta disimulando y la otra muestra/oculta manifestando, revelando.

A diferencia de la hermenéutica de la sospecha, la del sentido restaurado no es una hermenéutica que parta del cuestionamiento o la crítica sino de la fe: creer para comprender, comprender para creer; el círculo hermenéutico está en su base[17]. En lo que está puesta la fe es en la verdad del significado o del sentido que se muestra, la cual aunque parcial (dado que oculta), no inspira sospecha o desconfianza, por lo cual se realiza en forma natural el tránsito hacia el segundo sentido al que apunta, guardando éste con el primero una relación analógica, de semejanza. Puesto que hay confianza, la semejanza no es temida. El sentido manifiesto permite restaurar, así, –por analogía– el sentido aludido. La hermenéutica restauradora, como escucha que quiere ser, se inscribe en la tradición fenomenológica de la revelación por la palabra, que "se presenta bajo los rasgos de una voluntad 'neutra' de describir y no de reducir. Se reduce al explicar por las causas (psicológicas, sociales, etc.), por la génesis (individual, histórica, etc.), por la función (afectiva, ideológica, etc.). Se describe desligando la intención (noética) y su correlato (noemático): ese algo a que se apunta, el objeto implícito en el rito, el mito y la creencia" (FIC, 29).

3. HERMENÉUTICA DE LA SOSPECHA

A la hermenéutica restauradora Ricoeur opone la escuela de la sospecha a la que caracteriza de la siguiente manera:

---

[17] *Cfr.* H.G. Gadamer, *Verdad y método*, para un estudio y problematización del "círculo hermenéutico".

a) Para comenzar, la hermenéutica de la sospecha procede, como dijimos, a partir del cuestionamiento y de la crítica. Usando la "fórmula negativa" que utiliza Ricoeur, se puede decir que los intérpretes que participan de esta hermenéutica particular se caracterizan por concebir a "la verdad como mentira" (FIC, 33).
b) En los tres casos (de Marx, de Nietzsche y de Freud), hay un enjuiciamiento de la conciencia a la cual se la considera "falsa", es decir, con contenidos distorsionantes de la realidad. En esto radica lo que se ha llamado la gran "revolución copernicana" cuya inauguración se atribuye a Freud pero de la cual Ricoeur hace partícipes a Nietzsche y a Marx. Descartes, dice Ricoeur, duda de la información arrojada por los sentidos pero no duda de la conciencia, "no duda de que la conciencia sea tal como se aparece a sí misma...desde Marx, Nietzsche y Freud, lo dudamos" (FIC, 33).
c) Por otro lado, los tres, dice Ricoeur, "despejan el horizonte para una palabra más auténtica, para un nuevo reinado de la Verdad, no sólo por medio de una crítica 'destructora' sino mediante la invención de un arte de interpretar" (FIC, 33)[18]. Este arte de interpretar se basa en el desciframiento.
d) El proceso interpretativo que se realiza en los tres casos opera sobre el supuesto de una estructura dual de la conciencia del tipo ser/apariencia o simulado/manifiesto (FIC, 34).
e) Los tres crean, dice Paul Ricoeur, una ciencia mediata del sentido.
f) Otro parentesco que encuentra Ricoeur entre Marx, Nietzsche y Freud es que "los tres comienzan con la sospecha respecto de las ilusiones de la conciencia y continúan por el ardid del desciframiento; los tres, finalmente, lejos de ser detractores de la 'conciencia', apuntan a una extensión de la misma" (FIC, 34)[19].

---

[18] Según el sesgo que queremos darle a nuestra investigación son del todo discordantes expresiones como "palabra más auténtica" o "reinado de la Verdad" (y más cuando se usan las mayúsculas). En lo que coincidimos de esta afirmación con Ricoeur es en que "los sospechantes" inventan un arte de interpretar.

[19] Dice Ricoeur: "Lo que quiere Marx es liberar la *praxis* por el conocimiento de la necesidad; pero esta liberación es inseparable de una "toma de conciencia" que responde victoriosamente a las mistificaciones de la conciencia falsa. Lo que quiere Nietzsche es el aumento de la *potencia* del hombre, la restauracón de su *fuerza*; pero lo que quiere decir

4. CONCILIACIÓN DE HERMENÉUTICAS

A partir de aquí Ricoeur va a intentar fundamentar por qué la sospecha requiere de la otra hermenéutica; quiere acercar la fenomenología de la religión y el psicoanálisis, la remitización del discurso y la desmistificación del mismo, la restauración y la sospecha. Esta etapa del pensamiento de Ricoeur sigue dos orientaciones básicas: una es la fenomenología de la religión y otra la concepción del símbolo como expresión de doble sentido en el que, como vimos, un sentido se refiere a otro que no está dado directamente. Estas dos orientaciones serán modificadas en aspectos básicos; sin embargo, su análisis nos parece aún relevante ya que en sus trabajos posteriores conserva de la fenomenología de la religión el interés por el nuevo mundo descubierto y proyectado por el texto, y conserva también una dualidad equivalente a la del doble sentido del símbolo en la distinción entre sentido y referencia[20].

Con la concepción del símbolo como expresión del doble sentido comienza el intento de Ricoeur de acercar ambas hermenéuticas. Sobre esta primera dicotomía se montarán las restantes que van surgiendo en el análisis, como es el caso de la oposición energética/hermenéutica, regresión/progresión, reducción/ revelación, etc. Después de una larga y detallada exposición de lo principal de la estructura teórica del psicoanálisis freudiano, Ricoeur arriba, hacia el final del volumen, al tema que nos interesa, a saber, la articulación de las dos hermenéuticas mediante el procedimiento de hegelianizar a Freud encontrando equivalencias entre las categorías del sistema hegeliano y los conceptos básicos de la teoría freudiana. La hegelianización comienza, como es natural, planteando la necesidad de anexarle una teleología a la "arqueología del sujeto" planteada por el psicoanálisis. Llamó "arqueología" a una tesis implícita de la teoría freudiana

---

Voluntad de Poder debe ser recuperado por la meditación de las cifras del "superhombre", del "eterno retorno" y de "Dionisos", sin las cuales este poder no sería más que la violencia de este mundo. Lo que quiere Freud es que el analizado, haciendo suyo el sentido que le era ajeno, amplíe su campo de conciencia, viva mejor y finalmente sea un poco más libre y, de ser posible, un poco más feliz" (pp. 34-35).

[20] *Cfr.* sobre todo sus trabajos *La metáfora viva* y los agrupados por J. B. Thompson en *Hermeneutics and the human sciences*, cit.

que se refiere al carácter regresivo de ésta en el sentido en el que Freud lo expuso y que Ricoeur explica así: "la realización de deseos, en que consiste el sueño, resulta regresiva en un triple aspecto: es un retorno al material bruto de la imagen; es un retorno a la infancia; y es un retorno tópico hacia la extremidad perceptiva del aparato psíquico en lugar de una progresión hacia la extremidad motriz" (FIC,385-6).

Por su parte, el proceso de teleologización de Freud se lleva a cabo mostrando su presencia en conceptos operatorios (es decir, conceptos que juegan un papel teórico estructurante aunque no estén tematizados), en conceptos bien tematizados y en problemas no resueltos. El primero de estos conceptos (operatorio) a los que Ricoeur se refiere es la naturaleza dialógica del psicoanálisis que equivale a la relación dialógica del amo y el esclavo hegeliano; después el concepto bien tematizado de la *identificación* que entraña también una estructura dialéctica: el hijo se identifica con el padre en la estructura edípica lo que, por otra parte, representa "el apego a un ser como modelo de 'lo que se quisiera ser' " (FIC, 419). Asimismo, el concepto que Ricoeur considera problemático de la sublimación contiene también elementos dialécticos por su articulación con la estructura general de la identificación.

De igual manera se puede percibir la presencia de la dialéctica en el propio objetivo psicoanalítico del devenir consciente. El proceso del devenir consciente no depende de la conciencia inmediata sino, igual que en el proceso de desarrollo del espíritu hegeliano, es preciso mediatizar la conciencia mediante el telos (FIC, 402). El sujeto freudiano, expone Ricoeur, tiene un telos que se le escapa: el devenir-consciente del sujeto no le pertenece sino "pertenece al sentido que se hace en él" (FIC, 402). Hegelianamente hablando, al sujeto "le es preciso mediatizar la conciencia de sí por medio del espíritu, es decir, por medio de las figuras que otorgan un *telos* a ese "devenir-consciente" (FIC, 402). En Freud, igual que en Hegel, la génesis del sentido no proviene de la conciencia sino que ésta "está habitada por un proceso que la mediatiza y eleva su certeza a verdad" (FIC, 405). Retomando el importante diálogo entre Lacan e Hyppolite, Ricoeur plantea la teleología en referencia a la dialéctica del deseo y del reconocimiento de las conciencias: "el deseo de sí se desimplica del deseo de algo; por eso se busca a sí mismo en el otro" (FIC, 408). La

teleología de la dialéctica hegeliana sirve, así, a Ricoeur para pensar la génesis del devenir-consciente.

También la represión es un concepto dialéctico: "tal carácter primitivo de la represión no es otra cosa que la estructura del deseo, en cuanto que se encuentra enfrentado desde siempre a otro deseo" (FIC, 417).

Una vez que se ha destacado la presencia hegeliana en el freudismo, Ricoeur propone la dialectización (o sea, también su hegelianización) del concepto de *sobredeterminación* mediante la afirmación de que "lo que el psicoanálisis llama sobredeterminación es algo que no se comprende fuera de una dialéctica entre dos funciones que pensamos en oposición, pero que el símbolo coordina en una unidad concreta" (FIC, 434). El concepto freudiano de sobredeterminación se refiere claramente a la causalidad compleja, es decir, al hecho de que los acontecimientos suelen no tener causa única sino múltiple. El sentido es más claro, por ejemplo, al comienzo del capítulo VI sobre "El trabajo del sueño" donde Freud dice claramente que "cada uno de los elementos del contenido del sueño aparece como *sobredeterminado* (subrayado de Freud), como siendo el subrogado de múltiples pensamientos oníricos" (LIS, 291)[21]. Ricoeur lee este concepto como un concepto dual que alude a las dos hermenéuticas antagónicas y a los dos movimientos del espíritu, a saber, el regresivo propio de la escuela de la sospecha, y el progresivo, propio de la dialéctica hegeliana pero encontrado también en Freud. Así, Ricoeur puede afirmar gustoso que

> las dos hermenéuticas vueltas, una hacia el resurgimieto de significaciones arcaicas pertenecientes a la infancia de la humanidad o del individuo, la otra hacia la aparición de figuras anticipadoras de nuestra aventura espiritual, no hacen más que desplegar en direcciones opuestas los esbozos de sentido contenidos en el lenguaje...(FIC, 434).

---

[21] Son muchos los lugares donde Freud se refiere a la sobredeterminación y a su naturaleza multivoca. Mencionamos algunos más: "En los tres sueños que acabo de comunicar he destacado, con las bastardillas, los lugares en que un elemento del sueño reaparece en los pensamientos oníricos, a fin de hacer patente la múltiple pertenencia del primero. Pero...vale la pena que nos volvamos hacia un sueño cuyo análisis hayamos comunicado con detalle, a fin de mostrar en él la sobredeterminación del contenido de sueño. Escojo para ello el sueño de la intención de Irma. En este ejemplo

A partir de la dialectización del concepto de sobredeterminación Ricoeur puede también dialectizar el símbolo para reencontrar su capacidad creadora: "Al exponer la teoría del símbolo en *La interpretación de los sueños*, nos preguntábamos si acaso Freud no había errado al limitar la idea de símbolo a los signos estenográficos usuales: ¿no es el símbolo aurora de sentido, además de vestigio? Y ya podemos reconsiderar el problema a la luz de nuestra concepción dialéctica de la sobredeterminación" (FIC, 440). En virtud de la introducción del doble sentido Ricoeur va a resituar a Freud en el esquema del conflicto de las hermenéuticas apoyándose en una interpretación específica del papel que Freud confiere al símbolo sobre todo en *La interpretación de los sueños* para llegar a afirmar que el símbolo, tal como Freud lo analiza en el examen del sentido de los sueños, apunta no sólo a la desmitificación sospechante que remite a vestigios del pasado infantil de la historia del sujeto, sino también a "creaciones simbólicas aptas para transmitir nuevas significaciones" que más que vestigios representan la aurora del sentido (FIC, 90-91).

Distingue Ricoeur tres niveles de creatividad de los símbolos: el nivel más bajo de la simbólica en el que se encuentran los símbolos eterotipados "y que sólo tienen un pasado" (FIC, 440); el nivel cultural del símbolo, que es el usado en las relaciones de intercambio social; y el nivel de los símbolos prospectivos los cuales, dice, "son creaciones de sentido que, a base de los símbolos tradicionales, con su polisemia disponible, sirven de vehículo a significaciones" (FIC, 440). Freud se ocupa, a juicio de Ricoeur, solamente de los símbolos sedimentados y no creadores, pero su capacidad creadora puede suscitarse si se les considera en relación dialéctica con los símbolos que sí son eminentemente creadores. Esta dualidad del símbolo "donde la identidad profunda de las dos hermenéuticas, regresiva y progresiva, puede aparecérsenos con mayor fuerza y evidencia" (FIC,

---

advertiremos sin dificultad que en la formación de los sueños el trabajo de condensación no se sirve de un medio único sino de varios" (*LIS*, 299). Y también en *Totem y tabú*: "A nuestra necesidad de hallar causas, necesidad imperiosa en verdad, le satisface que todo proceso tenga *una* causa rastreable. Pero en la realidad efectiva, fuera de nosotros, difícilmente sea ese el caso; más bien, todo suceso parece estar sobredeterminado, se revela como el efecto de varias causas convergentes", *Obras Completas*, ed. cit., t. XXIII, p. 104.

450), es el *Edipo rey.* La tragedia de Sófocles muestra, desde el punto de vista de Ricoeur, la profunda unidad de disfrazamiento y develamiento" (FIC, 454) porque representa la narración del deseo incestuoso y el trágico desenlace del parricidio, pero es también al mismo tiempo la narración de la tragedia de la verdad, de la conciencia de sí, del reconocimiento de sí mismo (FIC, 451)[22].

Lo que revela una obra como ésta es que entre el proceso onírico y el artístico hay una línea de continuidad tal que puede incluso hablarse de "una misma escala simbólica" entre lo onírico y lo poético (FIC,454), una unidad funcional entre sueño y creación. También el Eros freudiano, que representa junto a Thanatos una de las pulsiones básicas, puede verse como otro nombre de Dios en la medida en que es "el poder que mantiene unidas todas las cosas". Así pues, la polisemia intrínseca al lenguaje hace posible pensar la sobredeterminación del símbolo. La hegelianización de Freud por otro lado cierra la multivocidad de la sobredeterminación para hacerla bipolar, pero una bipolaridad dialéctica en la que un término relanza al otro con lo cual se puede contar ya no sólo con las referencias al pasado de los soñantes sino también con las de su porvenir concretado en profecías míticas o religiosas.

5. SIMBÓLICA Y SIMBOLISMO

Es relevante, por otra parte, la discrepancia en el trato que dan Freud y Ricoeur a la simbólica. El cuestionamiento del estatuto que Freud atribuye a lo simbólico en LIS comienza con la toma de distancia del efecto específico de la hermenéutica de la sospecha: "Lo que está en cuestión en esta impugnación, dice, es el destino de lo que llamaré, para abreviar, el núcleo mítico-poético de la Imaginación. Frente a la 'ilusión', a la función fabuladora, la hermenéutica desmistificante plantea la ruda disciplina de la necesidad...¿no le falta a esta disciplina de lo real, a esta ascesis de lo necesario, la gracia de la Imaginación, el surgimiento de lo posible? Y esta gracia de la Imaginación, ¿no tiene algo que ver con la Palabra como Redención?"

---

[22] Esta interpretación del *Edipo Rey* la sostiene también Michel Foucault en *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1980.

(FIC, 35). Desde el punto de vista de Ricoeur la subordinación de la simbólica a la asociación libre del soñante refleja la naturaleza reductiva del pensamiento de la sospecha en la medida en que se frena la Imaginación en favor de la "ruda disciplina de la necesidad". Veamos.

A Ricoeur le parece extraño que siendo el doble sentido lo que define al símbolo, en LIS Freud relegue a la simbólica a un segundo plano: "Este uso /el de la noción de símbolo y de la interpretación simbólica/ resulta ya a primera vista bastante desconcertante ya que, por un lado, Freud opone su interpretación a una interpretación simbólica y, por otro, concede un importante lugar, *precisamente en el marco de la figuración*, a la simbólica sexual del sueño (con la que pronto se identificó el libro entero)" (FIC, 86).

En efecto, en el importante capítulo II de LIS, Freud se aparta de las "doctrinas prevalecientes" sobre el sueño y de las teorías científicas sobre los mismos puesto que éstas "no dejan espacio alguno al eventual problema de su interpretación" ya que no lo consideran como un acto anímico sino como un proceso somático. Se acerca, en cambio, a la intuición de "los profanos" para quienes el sueño sí tenía sentido. Distingue Freud dos métodos usados por éstos para interpretar los sueños. Uno de ellos es la *interpretación simbólica* que "toma en consideración todo el contenido onírico y busca sustituirlo por otro contenido". Este método no es del todo exitoso, considera Freud, pues se detiene ante sueños cuyo contenido es confuso[23]. Pero además del éxito limitado de este método, es cuestionable pues la interpretación depende de "la ocurrencia aguda" del intérprete o, como se afirmará después en el capítulo VI de LIS, "en la interpretación simbólica, la clave de la simbolización es escogida arbitrariamente por el intérprete". El otro método utilizado por "los profanos" es el *método del descifrado* "que trata al sueño como una suerte de escritura cifrada en que cada signo ha de traducirse, merced a una clave fija, en otro de significado conocido" (LIS, 347).

---

[23] Un ejemplo que Freud da de este tipo de método de interpretación de los sueños es el conocido pasaje bíblico sobre José y el Faraón: "Un ejemplo de ese procedimiento es la explicitación que según la Biblia hizo José del sueño del Faraón: Siete vacas gordas, después de las cuales vendrían siete vacas flacas que se las comerían: he ahí el sustituto de la profecía de siete años de hambruna en Egipto, que consumirían todos los excedentes dejados por siete años de buenas cosechas" (*LIS*, 119).

Aunque Freud se asume como más cercano a estos dos métodos de interpretación que a las supuestas teorías científicas[24], igual los descarta como "métodos inservibles" para el "tratamiento científico del tema". En el caso de la interpretación simbólica, porque su aplicación es restringida; y en el caso del método de descifrado, porque la clave fija de interpretación no es confiable (LIS, 121). A pesar de esto Freud está convencido tanto de que el sueño sí posee un significado como de que es posible interpretarlo "científicamente", es decir, a partir de una "clave" confiable. A partir de aquí Freud comienza a exponer algunas hipótesis que le parecen más confiables acerca de los sueños y su interpretación. La primera de estas hipótesis la formula sobre la base de los datos arrojados por la clínica y por los estudios previos con fines terapéuticos realizados por Breuer y por él mismo en relación con formaciones psicopatológicas, tanto de fobias histéricas como de representaciones obsesivas, según los cuales pudo observarse que "si uno ha podido reconducir una de tales representaciones patológicas a los elementos a partir de los cuales surgió en la vida psíquica del enfermo, enseguida se desintegra y éste se libera de ella" (LIS, 122). Es decir, Freud proponía tratar a los sueños como síntomas para lo cual proponía también la regla número uno de la asociación libre la que, a su vez, requería de un esfuerzo del paciente por intensificar sus percepciones psíquicas y la suspensión, en la medida de lo posible, de la crítica "con que acostumbra expurgar los pensamientos que le afloran". La segunda hipótesis que formula es, como ya vimos, que el sueño es un cumplimiento de deseo. Después (capítulo IV) formula la idea de que este deseo está disfrazado o distorsionado por efectos de la censura. Y más adelante, antes del capítulo dedicado al trabajo del sueño (condensación, desplazamiento y figuración) al analizar en el capítulo V el material y las fuentes del sueño, incluye entre éstos a los sueños típicos junto con las impresiones de vigilia, las afecciones corporales y los recuerdos de la vida infantil.

---

[24] Freud llega a afirmar que, en relación con la teoría de los sueños, se vio llevado a admitir que se enfrentaba "a uno de esos casos, no raros, en que una creencia popular antiquísima, mantenida con tenacidad, parece aproximarse más a la verdad de las cosas que el juicio de la ciencia que hoy tiene valimiento" (*LIS*, 121-2).

Esta inclusión de los sueños típicos en el material y fuentes del sueño, así como el lugar que se les atribuye en este trabajo, sorprende a Ricoeur porque el análisis de los sueños típicos se lleva a cabo bajo el supuesto de la subordinación de la simbólica a las asociaciones del soñante lo cual no corresponde a la caracterización hermenéutica que previamente se ha hecho del psicoanálisis como el arte de interpretar el doble sentido del símbolo onírico; observa Ricoeur: "Si el símbolo es el sentido del sentido, toda la hermenéutica freudiana debiera ser una hermenéutica del símbolo como lenguaje del deseo" (FIC, 86). Y, sin embargo, Freud se preocupa constantemente de aclarar que la simbólica debe incorporarse en forma subordinada a las asociaciones del paciente; dice: "un símbolo que aparece dentro del contenido onírico no debe interpretarse simbólicamente, sino en su sentido genuino" (LIS, 358), es decir, según el contexto de las asociaciones del soñante[25]. Más aún, Freud considera que si bien por una parte la presencia del simbolismo en los sueños facilita la tarea interpretativa, por otra parte la obstaculiza. La obstaculiza porque cuando la asociación choca con estos símbolos, habitualmente se ve frenado su proceso, por lo que hay que recurrir a la interpretación complementaria de la simbólica, lo cual al mismo tiempo facilita el análisis, pero siempre de manera subordinada (LIS, 359). El proceso hermenéutico del soñante se frena ante este tipo de simbolismo, diría Freud, porque los símbolos se encuentran con una sobrecarga semántica que proviene de distintas formaciones culturales; son parte de los referentes lingüísticos que forman el habla y la acción comunicativa; por eso Freud los compara con "los 'estenogramas'

---

[25] Dice Freud: "Quisiera advertir de manera expresa que no debe exagerarse la importancia de los símbolos para la interpretación del sueño, como si el trabajo de traducir éste hubiera de limitarse a la traducción de símbolos, desechando la técnica que recurre a las ocurrencias del soñante. Las dos técnicas de interpretación de los sueños deben complementarse; pero tanto en la práctica como en la teoría la precedencia sigue correspondiendo al procedimiento que describimos primero, el que atribuye la importancia decisiva a las proferencias del soñante, viniéndose a agregar como medio auxiliar la traducción de símbolos que acabamos de introducir" (*LIS*, 365).

El ensayo *Sobre el sueño* de 1901 termina con aseveraciones semejantes a la antes citada. Dice Freud que "sería erróneo esperar que un conocimiento más profundo aún del simbolismo onírico...pudiera independizarnos de inquirir al soñante por sus ocurrencias y nos remitiera por entero a la técnica de interpretación de sueños de los antiguos", *Obras Completas*, ed.cit., T.V, p. 666.

de la taquigrafía, con un significado establecido de una vez para siempre" (LIS, 357). Sin embargo, este "de una vez para siempre" es fuertemente restringido en los análisis de Freud.

Es esto precisamente lo que destaca Frida Saal en su fino análisis acerca del lenguaje en la obra de Freud[26] donde muestra que no sólo se subordina la simbólica a la asociación sino que prácticamente se tiende a borrar los efectos de aquélla buscando siempre aun en los símbolos de los sueños típicos su inserción en contextos diversos, tanto en contextos culturales diversos y específicos en los que se encuentra situado el paciente, como en el contexto de las asociaciones libres y, en este marco, a su vez, en contextos lingüísticos también específicos. Incluso los símbolos sexuales a los que, como afirma Ricoeur, se les concede un importante lugar en el estudio freudiano, no reciben su sentido o su significado de una clave fija decidida por el intérprete (según las reglas antiguas de la interpretación), sino este significado sexual se extrae también de las asociaciones diversas.

Ricoeur no ve con buenos ojos esta subordinación de la simbólica a la asociación y, mucho menos, que se reduzcan sus efectos. Esto lo interpreta como el rasgo de la hermenéutica freudiana que la ubica en la escuela de la sospecha y, por lo tanto, en un movimiento **regresivo** a expensas de la progresividad del sentido restaurado. Para Ricoeur el símbolo es más que signos taquigráficos con significado fijo que se remite al pasado infantil del soñante, encierra también elementos de revelación, de producción de nuevas significaciones: "¿Tuvo Freud razón al restringir el concepto de símbolo a estos signos taquigráficos? ¿No debemos distinguir varios niveles de actualidad del símbolo? Además de los símbolos comunes, de uso público –en última instancia, que sólo tienen un pasado– y además de los símbolos usuales, gastados por el uso –que tienen un pasado y un presente..., ¿no habrá también nuevas creaciones simbólicas aptas para transmitir nuevas significaciones? Dicho de otro modo, ¿es el símbolo únicamente vestigio? ¿No será también aurora de sentido?" (FIC, 90-91).

---

[26] F. Saal, *op. cit.*

6. COMENTARIOS

6.1 *Progresión/regresión*

Es interesante la estrategia de Ricoeur de comenzar planteando el antagonismo entre las hermenéuticas para después mostrarlo inmotivado mediante el análisis de los conceptos principales de la teoría freudiana. Sin embargo, el recurso para la reconciliación, y la reconciliación misma, son cuestionables. El análisis de ciertos conceptos clave del psicoanálisis freudiano, tales como el de "negación", el par pulsión de vida/pulsión de muerte, eros y tánatos, principio de placer/principio de realidad, etc., ayudó a Ricoeur a mostrar que la misma estructura teórica del freudismo marca la posibilidad de la transformación del signo de un hecho psíquico en el signo contrario, de que lo que en primera instancia puede leerse con signo negativo, se transforme en signo positivo. No es clara, entonces, la necesidad que Ricoeur tenía de la inyección de la teleología hegeliana. Ricoeur explica que el objetivo es explicitar el sentido "progresivo" potencial del freudismo, es decir, el sentido que impulsa al sujeto hacia el futuro, hacia la cultura, hacia la "creación perdurable y memorable de nuestros días" (FIC, 455). Pero al recurrir a Hegel, se está haciendo algo más que hacer explícita la "progresión" de la teoría de Freud pues se está sugiriendo que la relación entre ambos procesos, entre la supuesta "regresión" y la progresión, es una relación continua y ascendente como la hegeliana, sin que se piense en la posibilidad de poner en cuestión aspectos principales de la cultura sin *Aufhebung* alguna de por medio. La pareja regresión/progresión supone el par arqueología/teleología según el cual el freudismo es una aqueología del sujeto a la cual le falta el aspecto progresivo que puede obtener mediante la teleología. Lo que se lleva a cabo con este planteamiento es, entonces, una reducción del freudismo a una "arqueología" lo que no deja de ser paradójico cuando se piensa que si Freud hizo algo con el sujeto fue descentrarlo lo cual complicaría la búsqueda de su principio. Lo que puede presumirse es lo que afirma Michel Tort, a saber, que "el pseudo concepto de arqueología no es más que el re-

flejo especular de la 'teleología implícita' "[27] que Ricoeur quiere ver en Freud.

6.2 *La sobredeterminación*

Ricoeur es el primero en darse cuenta del carácter heterodoxo de la interpretación que hace de este concepto. Dice: "No niego que Freud pudiera rechazar mi interpretación de la sobredeterminación" (FIC, 435). Porque, en efecto, el multívoco concepto freudiano se convierte, previa inyección hegeliana, en un concepto que se adecúa a las necesidades polares y dicotómicas de Ricoeur; define la posibilidad de la doble lectura "regresiva y progresiva" del símbolo[28]. Recordemos que Ricoeur decía que "lo que el psicoanálisis llama sobredeterminación es algo que no se comprende fuera de una dialéctica entre dos funciones que pensamos en oposición, pero que el símbolo coordina en una unidad concreta" (FIC, 434); sin embargo, para Freud fue suficientemente comprensible y operativo tal concepto para poder explicar la causalidad en el psicoanálisis; y también lo fue para el marxismo estructuralista quien utilizó precisamente tal noción para pensar la causalidad histórica[29]. Puede explicarse, sin embargo, que para Ricoeur no sea claro tal concepto cuyo rasgo más característico es precisamente el de romper con una idea de causalidad simple de tipo hegeliano que opera mediante pares antitéticos. Para Ricoeur especialmente quien, como afirma Gadamer, nunca opone sin de algún modo reconciliar[30], debe ser, en efecto, imposible comprender la lógica de la sobredeterminación sin tener opuestos que armonizar.

---

[27] Michel Tort, *La interpretación o la máquina hermenéutica*, Nueva Visión, Argentina, 1976, p. 67. DE LA INTERPRETATION O LA MACHINE HERMENEUTIQUE, 1966.

[28] *Cfr. Ibid.*, p. 81.

[29] *Cfr.* Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx* y *Para leer 'El capital'*, Siglo XXI.

[30] En "Hermeneutics of suspicion", *Man and world* 17, 1984, Netherlands, p.313, Gadamer comenta que ni Paul Ricoeur "quien nunca opone sin algún tipo de reconciliación, pudo evitar oponer –al menos en una primera aproximación– la hermenéutica en el sentido clásico de interpretar el significado de los textos, a la crítica radical y la sospecha de la comprensión y la interpretación".

6.3 *Doble sentido del símbolo*

Dijimos antes que la conciliación de las dos hermenéuticas comienza con la idea del símbolo como la región del doble sentido. Ahora bien, esta concepción del símbolo no puede extraerse del texto freudiano. Se había planteado que si el deseo se oculta o se disfraza, entonces su lenguaje está distorsionado y su expresión tendrá *doble sentido*, según la lógica del mostrar/ocultar (FIC, 9). Es cierto que Freud se refiere al doble sentido de los sueños y de todas las formaciones psicopatológicas cuando está analizando el famoso sueño del salmón ahumado a partir del cual encuentra dos niveles de interpretación: uno, en trazos muy gruesos, que observa al sueño como la satisfacción de la necesidad de la paciente de crearse un deseo insatisfecho. Otro, más fino, que permite explicar por qué precisa de tal deseo incumplido y encuentra que esto se debe a una identificación previa con alguien en quien se había ubicado la insatisfacción del deseo (LIS, 164-166); es decir, siguiendo las pistas dejadas por las frescas hipótesis freudianas, se arriba a la conclusión de que el sueño narrado alude por un lado a la satisfacción de un deseo y, por otro, de que en este caso este deseo tiene referencia sexual, lo que se logra figurar (o expresar) en el contenido onírico mediante el mecanismo de la identificación, mecanismo central para la explicación del psiquismo humano y que se convertirá en piedra angular de los desarrollos lacanianos de la teoría freudiana[31]. Ahora bien, la referencia en este caso al doble sentido es completamente específica y no puede decirse que tal afirmación[32] tenga algo que ver con la polaridad del sentido que se propone. Sin embargo, para Ricoeur es importante conservar la idea de dualidad para que una vez que se articula la dualidad con la sobredeterminación dialéctica se pueda pensar la relación entre sos-

---

[31] *Cfr.* sobre todo los *Escritos* de Jacques Lacan, en particular el artículo titulado "El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica", en Siglo XXI, México, Vol. I.

[32] La afirmación textual de Freud es la siguiente: "El mismo sueño admite todavía otra interpretación, más fina, y que una circunstancia colateral aun vuelve necesaria. Ambas interpretaciones no se contradicen sino que se superponen, y así proporcionan un bello ejemplo del *doble sentido* que es cosa habitual en los sueños así como en todas las otras formaciones psicopatológicas" (*LIS*, pp. 166-7).

pecha y recolección de sentido no más como una relación de antagonismo sino como la posibilidad de realizar "la identidad concreta entre la progresión de esas figuras del espíritu y la regresión hacia los significantes-clave del inconsciente" (FIC, 434). Podemos decir con M. Tort, que el interés de P. Ricoeur en hacer aparecer el símbolo como ambiguo se funda en que "en este elemento de lo ambiguo, son posibles todas las oposiciones y todas las conciliaciones del sentido"[33].

El doble sentido, el concepto revisado de sobredeterminación y la hegelianización de Freud justifican el planteamiento de dos hermenéuticas que se oponen inicialmente y después se reconcilian. A nosotros nos parece que la semántica, en general, dual o polisémica, puede fundamentar cualquier cosa y cualquier relación analógica y no sólo el opuesto hermenéutico que recolecciona sentidos. La recolección ricoeuriana que apunta a valores morales y sagrados es más bien "racionalización de una decisión metafísica"[34]. Los pensadores de la sospecha, en particular Freud a quien Ricoeur se refiere, apoyaron sus propuestas teóricas o filosóficas intentando mostrar y demostrar que había razones poderosas para afirmar que una de las numerosas lecturas de ciertos textos o hechos tenían que ver con un aspecto constitutivo de la realidad; razones que tienen que ver con observaciones de otros fenómenos de la realidad que apoyaban tales hipótesis; observaciones que a veces eran repetidas y controladas y que, además, producían efectos parcialmente constatables y a veces también controlados. Algo semejante podría esperarse para la propuesta hermenéutica que Paul Ricoeur enfrenta y añade a la teoría freudiana. Sin embargo, lo que realmente ocurre es que tal propuesta se apoya simplemente en la dualidad semántica o en la polisemia del símbolo. La polisemia, y en ciertos casos la dualidad semántica, es ciertamente un valor epistemológico defendible; no deben considerarse incompatibles por ejemplo las lecturas del *Edipo Rey* como la tragedia de la verdad y su lectura como la tragedia de las pulsiones humanas primarias; pero la diversidad y equivalencia de las lecturas como lecturas no implica su equivalencia como instancias explicati-

---

[33] M.Tort, *op. cit.*, p. 99.

[34] *Ibid.*, p. 84.

vas de algún segmento de lo real, bien sea de lo real antropológico, psicológico, etc.

Para no hablar más que del caso nietzscheano: la afirmación nietzscheana según la cual "todo es interpretación", afirmación por lo demás central en la actualidad en las reflexiones hermenéuticas y críticas, está apoyada en la tesis que sostiene que sobre la materia polisémica del lenguaje se ejercen fuerzas diversas que Nietzsche llama "voluntad de poder" y que determina la pluralidad de interpretaciones[35]. La tesis de la voluntad de poder, a su vez, está apoyada en un complejo estudio de las pasiones y emociones humanas que abarca casi toda la vasta obra del autor. Sería extraño contraponer a este tipo de afirmaciones otras apoyadas en la dualidad o polisemia del símbolo.

6.4 *Simbólica*

Consideramos por otra parte que la objeción que Ricoeur hace a Freud en relación con la simbólica representa una distorsión importante del pensamiento freudiano, distorsión que a nuestra manera de ver es exigida por el efecto de la negación del antagonismo entre un filón de la hermenéutica y la crítica. La crítica de Ricoeur al uso freudiano de la simbólica está basada, en parte, en la identificación de la "simbólica" con la **simbolización** en sentido más amplio. Cuando Freud subordina la simbólica a la asociación libre, está en realidad subordinando una simbolización particular a otra simbolización, puesto que la asociación libre funciona también sobre la base de una cierta concepción del símbolo pero no en el sentido de la simbólica con un significado fijo para cada elemento sino en el sentido más amplio que Freud le da al símbolo desde el *Proyecto de psicología* (1895), como **sustituto**. Así introduce Freud el tema del símbolo: "Hubo una vivencia que consistió en *B* más *A*. *A* era una circunstancia colateral, *B* era apta para operar aquel efecto permanente. Pero la reproducción de aquel suceso en el recuerdo se ha plasmado como si *A* hubiera remplazado a *B*. *A* ha devenido el sustituto, el *símbolo*

[35] Cabe recordar que son estas tesis fuertes las que hacen que el pensamiento nietzscheano sea considerado "metafísico" por J. Derridá al menos en "Mitologie blanche".

de *B*"[36]. Así pues, Ricoeur tiene razón al afirmar que "toda la hermenéutica freudiana debiera ser una hermenéutica del símbolo como lenguaje del deseo", y tiene razón también al suponer que el símbolo es apto para transmitir nuevas significaciones; pero en lo que no tiene razón es en no considerar que es eso precisamente lo que ocurre en las asociaciones del soñante y lo que ponen de manifiesto los mecanismos del sueño de condensación, desplazamiento y figuración, con la salvedad de que estas nuevas significaciones no arraigan necesariamente en la simbólica sino en auténticos símbolos "progresivos" que crearán, acaso, algo nuevo no predeterminado por una cultura sancionada.

Nos parece, y es esto lo que queremos enfatizar, que la subordinación de la simbólica a la asociación libre es uno de los postulados más significativos de LIS en particular y del pensamiento freudiano en general y que hacen del freudismo no solamente una teoría con un objeto específico sino también un saber profundamente crítico; el menosprecio de Freud por la simbólica no significa, como Ricoeur parece sugerir, ni un descuido ni un error; al contrario: representa una tesis teórica que afirma que la cultura de la cual la simbólica reúne sus símbolos relativamente fijos, es una cultura que debe ser **subordinada** a la asociación libre, esto es, que es una cultura que debe ser **criticada** por otra cultura que, acaso, está o ha sido sumergida en el inconsciente de los sujetos.

Esta oposición entre simbólica y asociación libre es equivalente a la oposición que establece Freud, también en *La interpretación de los sueños,* entre el trabajo de reflexión y el de la observación de sí mismo. En la reflexión, dice, además de ejercitarse una cierta atención reconcentrada, se ejerce también una crítica, a consecuencia de la cual se desestiman algunas de las ocurrencias que le vienen a quien reflexiona y otras son interrumpidas de tal manera que no se sigue por las vías de pensamiento que ellas abren; y todavía más, con otros pensamientos que surgen en la reflexión, el paciente, dice Freud, "sabe arreglárselas para que ni siquiera devengan conscientes, y entonces los sofoca antes de percibirlos"[37]. El que se observa a sí mismo, en

[36] S. Freud, *Proyecto de psicología*, en *Obras Completas*, t. I, ed. cit., p. 396.

[37] *Cfr.* S. Freud, *La interpretación de los sueños*, *Obras Completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, Vol. 4, p. 123.

cambio, lo que hace es justamente sofocar la crítica con lo cual "se agolpan en su conciencia una multitud de ocurrencias que de otro modo habrían permanecido inaprehensibles".[38] Desde el punto de vista de esta distinción, ocurre con el freudismo algo singular, que es que la propuesta de la suspensión del ejercicio de la crítica, constituye una de las tesis más *críticas* de la teoría, en la medida en que, lo que con ello se sugiere es que esa primera crítica es o puede ser un ejercicio de autocensura impuesta o autoimpuesta por formas culturales hegemónicas o, digámoslo, por ideologías dominantes y distorsionantes, mientras que la suspensión de tal crítica, es o puede representar el cuestionamiento a estas mismas configuraciones ideológicas.

Lo que en ambos casos se plantea, pues, es que la relación entre la cultura y lo que se descubre mediante la interpretación de los símbolos que surgen en "el sueño, producto fugitivo y estéril de nuestras noches" (FIC, 455), no es una relación sin conflicto y el tránsito de uno a otra no es necesario que ocurra y, si así fuera el caso, pocas veces pasa en la continuidad de "una misma escala simbólica".

6.5 *Elisión del poder*

El aspecto "demoledor de la cultura", central en la escuela de la sospecha, aparece desdibujado en el esbozo de P. Ricoeur, razón por la cual tampoco incluye en su caracterización ninguna referencia a las causas del desplazamiento que tiene lugar en la sospecha. Es importante, y quizás lo más relevante de su análisis, el énfasis en la naturaleza hermenéutica de ese estilo de pensar, aspecto que no siempre se considera en los análisis objetivistas; sin embargo, aun en este caso, encontramos una deficiencia importante que ya mencionamos, a saber, que no analiza el momento hermenéutico de la sospecha en toda su complejidad, en la medida en que deja de referirse a las causas del desplazamiento hermenéutico, causas que tienen que ver con instancias de poder y que, por otra parte, definen algo esencial de la misma que, como dijimos, es su fuerza como críticos de la cultura. Sabemos que tanto en Marx, como en Nietzsche y Freud el criterio

---

[38] *Ibidem.*

de verdad de las teorías que estaban construyendo se desplazó; pero el desplazamiento de la verdad hacia otro eje del sujeto, ni agota la explicación del elemento hermenéutico de la sospecha ni apunta al aspecto principal de su contenido. La pregunta aquí relevante es por las causas de tal desplazamiento, y su respuesta apunta a las relaciones de poder, es decir, apunta al hecho de que las razones por las cuales tal desplazamiento se llevó a cabo tienen que ver con el ejercicio de poderes externos sobre las conciencias. Es destacable que este aspecto de la hermenéutica de la sospecha no haya sido considerado por Paul Ricoeur. Por no contemplar este rasgo característico de la sospecha es que puede conciliar ambas hermenéuticas o, visto de otra manera, puede conciliar el momento hermenéutico (de la recolección del sentido) con el momento crítico y no puede ver que el paso exegético, si bien es condición de posibilidad de la fase crítica de la sospecha, debe ser después negado para que ésta produzca sus efectos.

Por todo lo anterior tal vez sería importante para Ricoeur seguir el consejo de Gadamer y aprender a oponer sin reconciliar, a abandonar su intento de fusionar las dos hermenéuticas, sobre todo en este caso en el que se trata "de una diferencia básica que involucra a todo el rol filosófico de la hermenéutica"[39]. Podría pensarse que más que fusionarlas, lo que convendría sería considerar que su antagonismo hace difícil reducir sus diferencias a la voz dialéctica del doble sentido del símbolo. No considerar estas recomendaciones puede restarle mérito no solamente al minucioso y lúcido trabajo ricoeuriano sobre Freud sino también a la idea misma de sospecha que, más allá de desacuerdos y precisiones, no puede negarse que fue en su momento, y tal vez lo sigue siendo, una imagen conceptual lúcida que permitió aprehender la especificidad de un tipo de discurso crítico que al mismo tiempo que se inauguraba en el campo del saber, marcaba rasgos distintivos de una época.

En este capítulo hemos querido destacar las siguientes ideas: primera, que si bien es cierto que en el ejercicio psicoanalítico tienen lugar procesos interpretativos, no puede considerárse al psicoanálisis

---

[39] *Ibid.*, p. 317.

una hermenéutica de la recolección del sentido, sobre todo cuando ésta se comprende como el relanzamiento del sujeto a su inserción en la cultura mediante la resignificación de los símbolos según su doble sentido postulado. Consideramos que ni el freudismo ni el pensamiento de la sospecha constituyen en esencia una estrategia de crítica y restauración, como aparentemente se propone con su identificación con el par sospecha/recolección, sino quizá de crítica y, acaso, "invención", sin estar ésta garantizada por ninguna dialéctica. Con esto defendemos la inconveniencia de la reconciliación entre la sospecha y la hermenéutica "recolectora" lo que, desde nuestro enfoque, es igual a defender la conveniencia del antagonismo entre crítica y hermenéutica al menos en alguno de sus sentidos. Hemos querido sugerir que tal conciliación es factible cuando se eliden los aspectos de dominio de la sospecha; es decir, cuando no se piensa la sospecha como crítica de la cultura sino como un ejercicio de desarrollo de posibilidades semánticas.

Otra idea que quisimos destacar es que el psicoanálisis no sólo no es una hermenéutica de la recolección del sentido sino que no es una hermenéutica a secas. Esta idea queda planteada desde la exposición de la postura freudiana que pretende encontrar una clave fija confiable para interpretar los sueños, clave que será el deseo del sujeto, el cual en tiempos de Freud –y no solo entonces–, por razones culturales obvias, solía articularse con represiones en el orden de la sexualidad.

Capítulo III

HABERMAS: HERMENÉUTICA Y TEORÍA CRÍTICA

En este capítulo haremos una revisión general del proyecto de Habermas y analizaremos dos fases de su producción: sus trabajos sobre Freud, en los que se involucra directamente con la hermenéutica, y la propuesta de la "pragmática universal" que es el resultado de las críticas que suscitaron los trabajos relacionados con el psicoanálisis. La revisión de estos trabajos es para nosotros importante pues nos permitirá conocer el vínculo inicial que establece Habermas con la hermenéutica y la articulación de ésta con la crítica. A partir de aquí observaremos también el nudo teórico en el que Habermas se enreda al usar al psicoanálisis como modelo de las ciencias sociales, sobre todo cuando a éste lo piensa en términos de "autorreflexión", y sus recursos teóricos para encontrar la punta de la madeja.

1. PROYECTO TEÓRICO DE HABERMAS

Para comprender de dónde surge el interés de Habermas por la hermenéutica debemos pensar en el origen de su proyecto teórico, proyecto que no puede explicarse sin referencia a sus lazos con la tradición marxista y con la Escuela de Frankfurt[1]. Se puede decir que

[1] Esto lo afirma y lo desarrolla Rick Roderick en *Habermas and the foundations of critical theory*, St. Martin's Press, New York, 1986.

el proyecto de Habermas surge de dos desilusiones: de la desilusión del marxismo y de la desilusión de la Escuela de Frankfurt. El genitivo es diferente en cada caso. En el primer caso se refiere a que el marxismo era el objeto de la desilusión de Habermas; en el segundo caso la Escuela de Frankfurt es el sujeto de la desilusión ante las posibilidades emancipatorias de Occidente, desilusión que Habermas quiso remontar. En el caso del marxismo la desilusión habermasiana coincidía con la de los frankfurteanos, es decir, todos encontraban deficiente a la teoría marxista por su economicismo básico que excluía de su cuerpo de conceptos la dimensión de la acción social en la que se constituyen las ideas, creencias y valores morales[2]. En el caso de la Escuela de Frankfurt Habermas quería alejarse de su espíritu pesimista que se manifestó especialmente a partir de la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer y de *Eros y civilización* de Marcuse donde se reflejaba su enorme desilusión en lo que respecta a las posibilidades emancipatorias de la teoría y de la práctica. Habían desahuciado a Occidente por la corrupción de sus instituciones y por la hegemonía que había adquirido la ideología cientificista y tecnológica, lo cual obligaba a considerar ingenuo pretender que el desarrollo de teorías que criticaran la sociedad iba a contribuir a su transformación. Este pesimismo teórico-político sumergió a la Escuela de Frankfurt en una especie de punto muerto que la aisló tanto de la práctica política como del universo del discurso teórico y científico de los nuevos desarrollos en ciencias humanas que se avanzaban en esas décadas. Habermas responde a esta desilusión; quiere recuperar una doble esperanza, la esperanza de que Occidente entrañaba posibilidades emancipatorias y la esperanza de que el trabajo teórico e intelectual podía contribuir a tal emancipación. Por eso, quiere repensar el concepto de "teoría crítica" para renovar su intención emancipatoria original lo cual lleva a cabo prestando atención a los temas metodológicos que se habían desarrollado en otras tradiciones[3] pero sin perder de vista los trabajos y el "espíritu" original del marxismo en su sentido crítico y transforma-

[2] *Cfr.* Francisco Colom González, *Las caras del Leviatán*, Anthropos, UAM-A, Barcelona, México, 1992, p. 59.

[3] *Cfr.* Jack Mendelson. "The Habermas-Gadamer Debate". *New German Critique*, Núm. 18, otoño de 1979, pp. 46-7.

dor. Es decir, quiere conservar del proyecto marxista y de la Escuela de Frankfurt el compromiso de desarrollar una teoría social crítica capaz de conservar "intenciones prácticas" de establecer una sociedad justa y buena[4].

Este proyecto enfrenta inmediatamente a Habermas con el siguiente problema: ¿cómo pensar esta teoría sin caer en el positivismo en el que cayó el marxismo y sin caer en el relativismo? Porque la teoría social que Habermas se proponía construir no podía ser simplemente el equivalente de la teoría científica que defendía el marxismo ortodoxo que había desembocado en una suerte de dogmatismo, pero tampoco quería identificarse con la simple filosofía, es decir, con meras reflexiones sobre las posibilidades del conocimiento, tal como se había llevado a cabo en la tradición del idealismo alemán[5]. Quería también pensar una teoría que al mismo tiempo que fuera crítica, no fuera ella misma ideológica.

Como puede verse, era ambicioso el proyecto de Habermas. Quería una teoría diferente de las ciencias objetivistas y que revaluara el papel de la reflexividad humana, y quería una teoría que criticara e hiciera posible la transformación de la realidad social. Quería demarcarse tanto de la ciencia como de la filosofía tradicionales las cuales, desde su punto de vista, habían ocultado los intereses humanos intrínsecos en el conocimiento. En otras palabras, la teoría crítica en la que Habermas pensaba debía desocultar ciertas distorsiones sistemáticas prevalecientes bajo la ideología dominante[6], pero al mismo tiempo quería ofrecer algún tipo de garantía de que el nuevo punto de vista desde el cual se iba a enjuiciar a la ideología dominante fuera un punto de vista confiable y sólido que no fuera él también ideológico. Se planteaba, pues, el problema de cómo estar seguro de que tal teoría crítica no iba a participar de las mismas distorsiones de las teorías que criticaba. Así, el ambicioso proyecto de Habermas se enfrentaba al gran reto de desarrollar una teoría que tuviera las virtudes del marxismo en tanto crítico y transformador y que no tuviera sus defectos.

---

[4] R. Roderick, *op. cit.*, p. 22.

[5] *Ibid.*, p. 23.

[6] *Ibid.*

Habermas enfrenta el reto de construir esta magna obra en las diversas fases de su trabajo teórico de las cuales una de las primeras es su acercamiento a las ciencias hermenéuticas que le iban a permitir enfrentar a dos enemigos: el positivismo y la limitación conceptual. Al positivismo podía enfrentarlo aliándose a la hermenéutica que tenía a aquél como enemigo principal; bregarían, pues, en la misma cruzada. La alianza con la hermenéutica contribuía también a combatir la deficiencia conceptual puesto que incorpora en su seno ese universo valorativo de la acción social que, desde la perspectiva de Habermas, el marxismo había excluído de su cuerpo teórico. Los trabajos más importantes de esta fase del pensamiento de Habermas se concentran en *Conocimiento e interés*[7] y en la *Lógica de las ciencias sociales*[8]. Según él mismo declara en el Prólogo de *Conocimiento e interés*, lo que le preocupa en esta etapa de su trabajo es "retribuir a la reflexión el estatuto que le corresponde y que le fue usurpado por el positivismo"[9], usurpación que se apoyó sobre todo en el programa de unidad metodológica de las ciencias bajo la influencia de Russell y Wittgenstein. Un punto unificante de este programa positivista es la naturaleza experimental de los métodos de prueba de las ciencias "duras" que se convirtieron en requisitos indispensables de la cientificidad. Como se sabe, este requisito y algunos otros del mismo tipo como el de la prueba de la refutabilidad de Popper[10], dieron lugar a polémicas en las cuales las ciencias sociales quedaron mal paradas desde el punto de vista de sus pretensiones de cientificidad, ante lo cual las ciencias sociales de tradiciones

---

[7] Taurus, Madrid, 1982. (CI en adelante). ERKENNTNIS UND INTERESSE, 1968.

[8] *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988. ZUR LOGIK DER SOZIALWISSENSCHAFTEN,1982.

[9] Dice Habermas en las primeras líneas del Prefacio de *Conocimiento e interés*: "Me propongo, desde una perspectiva histórica, reconstruir la prehistoria del positivismo moderno con el propósito sistemático de analizar las conexiones entre conocimiento e interés. Si queremos seguir el proceso de disolución de la teoría del conocimiento, cuyo lugar ha sido ocupado por la teoría de la ciencia, tenemos que remontarnos a través de fases abandonadas de la reflexión. Volver a recorrer este camino desde un horizonte que apunta hacia su punto de partida puede ayudarnos a recuperar la perdida experiencia de la reflexión. Porque el positivismo es eso: el renegar de la reflexión", en CI p. 9.

[10] *Cfr.* Karl Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Basic Books, New York.

diversas salieron en su propia defensa. En el campo de las ciencias hermenéuticas, Dilthey en su momento, y Habermas, Paul Ricoeur y Gadamer son quienes encabezan la reivindicación contemporánea de la hermenéutica.

2. INTERESES COGNITIVOS

Habermas desarrolla las consideraciones hermenéuticas en el marco de la teoría de los intereses cognitivos que expone sobre todo en *Conocimiento e interés*. Su proyecto en este tiempo era "restituir a la reflexión el lugar que el positivismo le había usurpado", para lo cual sistematiza la idea de la relación del conocimiento con los intereses humanos, idea que es central para el desarrollo de su pensamiento.

Lo que aquí va a mostrar es que el conocimiento que producen las distintas ciencias y teorías en general es un conocimiento regido por intereses, es decir por orientaciones básicas y generales que guían los distintos tipos de investigación, orientaciones que son inherentes a las condiciones fundamentales de la reproducción de la especie humana (CI, 199). A Habermas le preocupa pensar las teorías científicas enraizadas en y vinculadas a la vida; en contra de la idea del conocimiento como fin en sí mismo, Habermas quiere sostener la idea de que los puntos de vista desde los cuales aprehendemos la realidad y desde los cuales se adoptan distintas estrategias de investigación y de búsqueda del conocimiento, esos puntos de vista son necesarios y son trazados por la necesidad del desarrollo y reproducción de la especie humana[11]. Esta teoría es importante porque ofrece una alternativa de objetividad frente al marxismo, frente al positivismo y frente al idealismo hermenéutico.

Frente al marxismo, porque la teoría de los intereses cognitivos conecta sus conceptos básicos no a la "hermenéutica natural" de la conciencia de clase sino a intereses objetivos de la especie humana. Desliga así la objetividad de un interés específico adquiriendo universalidad epistemológica al enraizar en intereses de "profundas raí-

---

[11] "Esas orientaciones básicas miran, por tanto, no a la satisfacción de necesidades inmediatamente empíricas, sino a la solución de problemas sistemáticos en general", (CI,199).

ces antropológicas"[12]. Frente al positivismo, por la sola articulación intrínseca del conocimiento con el interés que, además, representa el primer esbozo de una noción de objetividad fundada en la intersubjetividad. Es decir, los intereses rectores del conocimiento permiten el conocimiento objetivo porque eliminan la subjetividad negativa del individuo y del grupo sustituyéndola por la intersubjetividad de la especie humana[13] en torno de los diversos tipos de intereses. Y, por último, frente al idealismo hermenéutico, al estilo Heidegger, según el cual todo comprender que se remonte al horizonte de sentido es un comprender objetivo y válido.

Habermas distingue tres tipos de teorías ligadas cada una de ellas a tres tipos de intereses socioculturales específicos. Las ciencias de la naturaleza que están guiadas por el interés "en la predicción y el control de los sucesos que acaecen en el entorno natural" (McC, 77), interés al que llama *interés técnico*. Por otra parte, las ciencias culturales e históricas se guían por el interés en asegurar las posibilidades de entendimiento mutuo y de autoentendimiento en la organización de la propia vida (McC, 78); a este interés le llama *interés práctico*. Las ciencias hermenéuticas quedan incluidas en este grupo; garantizan la autocomprensión que oriente la acción de individuos y grupos y la comprensión recíproca entre ellos. Estas ciencias hacen posible, como decía, el consenso sin coerciones (CI, 183) y también hacen posible la fluidez de la acción comunicativa, es decir, que ésta se lleve a cabo sin rupturas, tanto en el plano vertical del individuo respecto de su biografía individual y de la tradición colectiva a la que pertenece, como en el plano horizontal de las mediaciones entre tradiciones de diversos individuos, grupos y culturas diferentes (CI, 183). En este sentido, el interés práctico se distingue del técnico porque aquél no está dirigido a aprehender una realidad objetivizada, sino a propiciar la intersubjetividad de la comprensión, y dice Habermas: "sólo en cuyo horizonte puede la realidad aparecer como algo" (CI, 183). Esta frase es de una enorme radicalidad epistemológica. Ya desde aquí Habermas está planteando la

---

[12] J. Habermas, *Lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 490.

[13] Tal como lo cita Habermas de A. Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte*,, Berlín, 1969, en CI, p. 336.

intersubjetividad como condición de posibilidad de la verdad, lo que más adelante desarrollará como la teoría de la verdad como consenso. Por último, hay otro tipo de teorías o de modos de investigación que se caracterizan por su *interés emancipatorio*; éstas son las teorías críticas entre las que Habermas ubica la reflexión marxista y la freudiana así como cierta forma de reflexión filosófica. Es Pierce el ejemplo que da Habermas de ciencias empírico-analíticas que llevaron a cabo aunque limitadamente el proceso de autorreflexión; Dilthey es el ejemplo de las ciencias culturales e históricas y Freud de las ciencias críticas. No me voy a referir a las primeras pero sí a las ciencias culturales e históricas así como a las ciencias críticas.

Las culturales son las **ciencias hermenéuticas** regidas por el interés práctico. Aunque muy pronto Habermas se distanciará de Dilthey, no deja de reconocer su importancia en la defensa de la modalidad específica de las teorías históricas y en la creación de un vasto aparato categorial y problemático que él mismo recuperará. La comprensión hermenéutica se distingue de la comprensión monológica del sentido exigida por las proposiciones teóricas (CI, 168). La hermenéutica es necesaria para analizar los lenguajes no formales que, según dice Habermas, quedan "contaminados" por elementos del "oscuro trasfondo y de la plenitud de la vida del alma" (CI, 171). Este es su ámbito propio y aquí puede ejercer su derecho: descifrar lo que en un primer momento resulta extraño entre interlocutores a pesar de su comprensión mutua.

Las ciencias hermenéuticas se relacionan con un nivel antropológico de la acción humana que es el de la dimensión de la comprensión comunicativa, con diferencia de las ciencias de la naturaleza las cuales, guiadas por el interés técnico, se relacionan con la reproducción. Por esto, Habermas aclara que las ciencias hermenéuticas "rompen el círculo de la simple reproducción de la vida"[14]. Dice este mismo autor: "La comprensión hermenéutica se dirige a un contexto de significaciones legado por la tradición. Se distingue de la comprensión monológica del sentido exigida por las proposiciones teóricas" (CI, 168). El **interés práctico** que rige a estas ciencias garantiza el pro-

[14] Axel Honneth, *The critique of power*, MIT Press, 1991. KRITIK DER MACHT, 1985, p. 220.

ceso de la comprensión comunicativa dentro de la comunidad social a través de la interpretación de los significados culturalmente objetivados.[15] En la comprensión hermenéutica del lenguaje ordinario no puede haber certeza demostrativa y por lo mismo no es vinculante como los procedimientos empírico-analíticos debido a que en ella opera el círculo hermenéutico, que no es vicioso sino virtuoso porque en él sí hay producción de conocimientos que se van rectificando de una idea inicial del todo hacia las partes y sucesivamente. Si el análisis fuera solamente lingüístico o empírico, dice Habermas, entonces sí tendríamos una argumentación circular viciosa; pero los objetos de la comprensión hermenéutica son a la vez hechos y símbolos; unen el análisis lingüístico con la experiencia, esto es que cuando la experiencia comunicativa se ve perturbada, entra a operar la interpretación hermenéutica cuya investigación se dirige, por un lado, a las experiencias adquiridas en el mundo constituído a través del lenguaje ordinario y, por otra parte, a las reglas gramaticales de constitución de este mundo (CI, 196-7). Th. McCarthy explica que

> las ciencias hermenéuticas están ancladas en un sistema específico de acción, en este caso el sistema de interacciones mediadas por el lenguaje ordinario. Este enraizamiento en una estructura específica de la vida significa que la investigación hermenéutica está gobernada por un interés cognoscitivo específico, en este caso un "interés práctico" por el mantenimiento del tipo de intersubjetividad abierta y de reconocimiento no violento de los que depende la acción comunicativa.

En polémica con el marxismo positivista que concibe a la sociedad en términos de la relación del ser humano con la naturaleza mediante el trabajo, Habermas considera que la socialización humana está orientada no solamente hacia la transformación de la naturaleza sino hacia la producción de acuerdos sociales[16], los cuales constituyen el objeto de las ciencias hermenéuticas. Éstas, que promueven

---

[15] Axel Honneth, *op. cit.*, p. 225.
[16] *Cfr. Ibid.*

la comunicación y el mutuo entendimiento, incluyen también en su seno los procesos de auto-formación de la identidad del yo, que son procesos que se llevan a cabo dialógicamente entre sujetos que recíprocamente se reconocen unos a otros como sujetos intencionales que comparten significados. Las historias individuales se constituyen en un proceso doble de desarrollo de experiencias individuales y de comunicación intersubjetiva compartida.

Por su parte, las **teorías críticas** guiadas por el interés emancipatorio, producen el efecto específico sobre su objeto de estudio de liberar a los sujetos, individuales o de grupo, de los engaños o autoengaños a los que han sido sometidos por distintos tipos de coacciones[17]. Aunque Habermas considera que las ciencias hermenéuticas pueden ser objetivas, vislumbra el problema de que no pueden plantearse la cuestión de ser un conocimiento con pretensiones emancipatorias[18]. El interés emancipatorio es el centro del primer intento de Habermas de dar una justificación normativa para la teoría crítica y está basado en la capacidad humana de actuar racionalmente, de ser autodeterminante y autorreflexivo, o sea, crítico[19]. Este interés libera de opresiones autoimpuestas, de fuerzas hipostasiadas y de condiciones de comunicación distorsionada[20]. Es un interés tan central como el interés práctico y el técnico; es el interés que rige las ciencias que contribuyen a la formación de la identidad de los individuos sociales que deben enfrentarse a poderes que actúan sobre ellos distorsionando su comunicación. La formación de la identidad no puede llevarse a cabo más que superando gradualmente normas y convicciones autoalienantes[21] y ésto se lleva a cabo mediante la crítica. Un rasgo característico de estas ciencias es que el conocimiento que en ellas se obtiene, que es la autorreflexión, está dirigido hacia los propios sujetos que conocen, o sea, que se conocen.

---

[17] McCarthy dice que éstas son "coacciones pseudonaturales cuyo poder reside en su no-transparencia", en Thomas McCarthy, *La teoria critica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, p. 78. THE CRITICAL THEORY OF JÜRGEN HABERMAS,1978. (McC en adelante).

[18] A. Honneth, *op. cit.*, p. 229. Volveremos sobre este tema cuando veamos la crítica de Habermas a Gadamer.

[19] McCarthy, *op. cit., loc. cit.*

[20] Rick Roderick, *op. cit.*, p. 56.

[21] Axel Honneth, *op. cit.*, p. 234.

El esquema que incluye a tres modelos de ciencias y entre ellas a las llamadas ciencias críticas, además de representar una diferencia importante respecto del modelo clásico de ciencias de la naturaleza/ciencias del espíritu, representa también el primer alejamiento de Habermas de la hermenéutica. Así, puede decirse que en *Conocimiento e interés* si bien la hermenéutica consolida sus cartas credenciales, comienza también la toma de posición de Habermas frente a ella y a favor de la crítica.

3. CRÍTICA: HERMENÉUTICA Y TEORÍA

Las teorías críticas caracterizadas y promovidas por Habermas tienen entre otras características la peculiaridad de articular rasgos de los otros dos tipos de teorías, a saber, de las hermenéuticas y de las nomológicas. A pesar de su interés por la hermenéutica como vía para ofrecer alternativas teóricas diferentes, Habermas no pretende convertirse en su defensor sin más sino, en todo caso, en el defensor de teorías **informadas hermenéuticamente**. Esta pretensión es la que lo hará no solamente dar la cara al psicoanálisis sino también, desde ya, deslindarse de Dilthey primero y después de Gadamer.

Considera que Dilthey concede demasiado al positivismo al reivindicar las categorías de la vida y de la experiencia para después subordinarlas a la objetividad del conocimiento científico. Lo que esto le muestra a Habermas es que Dilthey no se ha convencido a sí mismo de la relevancia epistemológica de las categorías que él mismo levanta para fundamentar epistemológicamente las ciencias del espíritu, y considera aún, junto con la ideología positivista, que esas categorías vitales atentan contra la objetividad de las ciencias que quiere defender. En otras palabras, Dilthey no se ha convencido de que el interés práctico que detentan las categorías vitales y hermenéuticas que él mismo ha levantado, es un interés legítimo para la investigación científica que no sólo no le resta objetividad sino que es condición de posibilidad de la misma "pues es precisamente el interés directivo del conocimiento el que establece las condiciones de la objetividad del conocimiento posible". Si Dilthey, dice Habermas, hubiera sido consecuente con la lógica de sus propias investigaciones, se hubiera percatado de que "la objetividad de la comprensión

sólo es posible dentro del papel de participante reflexivo en un contexto comunicativo" (CI, 187). Por eso Habermas afirma que en la contraposición entre "vida" y "ciencia" se revela un positivismo oculto (CI, 184-5).

En el marco de la crítica a Dilthey, Habermas comienza a tomar distancia de la hermenéutica en cuanto tal y a valorar otro tipo de discurso que tiene la ventaja por un lado de incorporar aspectos hermenéuticos, pero también la ventaja de cumplir con los requisitos para constituir una teoría crítica. Esto bajo el entendido de que la hermenéutica como la de Dilthey, por su naturaleza misma, no puede convertirse en crítica[22]. El modelo de este tipo de discurso que además de estar informado hermenéuticamente tiene pretensiones y efectos emancipatorios, es el psicoanálisis.

Desde la óptica del psicoanálisis Habermas continúa con la crítica a Dilthey: primero, por su concepción de la autobiografía, y esto en dos sentidos: en relación con el estatuto que tiene para la investigación y en relación con su misma naturaleza. Para Dilthey la biografía es el punto de partida mientras que para Freud es, más bien, punto de llegada. Para Dilthey la biografía puede ser punto de partida porque tiene la virtud de ser transparente, de ser cierta precisamente por ser autoreferente (CI, 216); para Freud, se sabe, la biografía se caracteriza por su enorme opacidad, por lo cual será la meta a la cual se podrá llegar después de un largo camino recorrido. Para Habermas este camino es el de la **autorreflexión**.

Otra diferencia entre la hermenéutica de Dilthey y la de Freud es que la interpretación psicoanalítica, si bien se lleva a cabo sobre los textos mismos como ocurre con Dilthey, "une el análisis lingüístico con la investigación psicológica de conexiones causales" (CI, 218), mientras que la hermenéutica de Dilthey no rebasa el plano del análisis lingüístico apoyado en el recuerdo manifiesto, lo cual impide el distanciamiento arrojado por los datos de la conciencia que exige la reflexión crítica. Esta crítica a Dilthey será hecha después a Gadamer.

La tercera diferencia entre la hermenéutica de Dilthey y la freudiana consiste en que la deformación del texto psicoanalítico es una de-

---

[22] Volveremos sobre esto.

formación sistemática mientras que la deformación de los textos que interpreta la hermenéutica histórica no lo es. En la hermenéutica histórica un texto antiguo lo ponemos en relación con su tiempo, con el contexto cultural en el que ha sido producido, de tal suerte que la escasez de información motivada por la distancia temporal y la infidelidad del recuerdo subjetivo, se compensa con el recurso a ciertas teorías de las transformaciones históricas del lenguaje, con el recurso a la tradición y con el recurso a lo que Habermas llama en términos hegelianos "la apropiación del espíritu objetivo" (CI, 217). La hermenéutica psicoanalítica, en cambio, si bien se enfrenta también a la infidelidad del recuerdo, y si bien cuenta también con una teoría y una técnica para interpretar conjuntos simbólicos, no puede recurrir ni a la tradición, ni al recuerdo, ni al hegeliano espíritu objetivo, puesto que el único testigo del acontecimiento que suscitó el texto deformado que debe interpretarse es precisamente aquél que ha perdido la memoria: pero no solamente esto, sino que además de haber perdido la memoria, ocurre que no la "quiere" recuperar.

Para explicar esta diferencia entre ambas hermenéuticas Habermas acuña el concepto de **comunicación sistemáticamente distorsionada**, que alude a una deformación del texto que tiende a la repetición debido a la naturaleza inconsciente de las causas de la deformación (CI, 217). Por eso se habla de deformación sistemática, porque como dice, "la manifestación incompleta o distorsionada del sentido no resulta, en ese caso, de un defecto de transmisión; se trata más bien de un contexto biográfico que se ha convertido en impenetrable para el sujeto" (CI, 218). La deformación tiende a repetirse sistemáticamente por efecto de lo reprimido, sin que el sujeto pueda intervenir en su propio beneficio. La hermenéutica del psicoanálisis (llamada por Habermas "hermenéutica profunda") atiende, pues, todas aquellas situaciones en las que el texto de nuestros juegos cotidianos de lenguaje es alterado por perturbaciones internas dando lugar así a símbolos incomprensibles (CI, 227).

Como puede observarse, no duró mucho tiempo el affaire de Habermas con la hermenéutica y muy pronto comenzó el conflicto de la crítica con aquélla. El cuestionamiento a la hermenéutica filológica de Dilthey es levantado en nombre de la crítica ya que la insuficiencia de aquélla se hace patente al considerar la llamada por

Habermas "comunicación sistemáticamente distorsionada". Este planteamiento, incipiente en el diálogo con Dilthey, se consolidará y enriquecerá sus argumentos en el diálogo con Gadamer que revisaremos. Estudiaremos ahora el análisis que hace Habermas del psicoanálisis cuya importancia radica en que en él se condensa el primer momento de la ruptura de la crítica con la hermenéutica que, a su vez, se concentra en la noción de **autorreflexión**. Igual que el interés emancipatorio, la autorreflexión se articula con el primer intento de Habermas de dar fundamento a la teoría crítica, pero este fundamento se lleva a cabo dentro de un universo teórico aún hermenéutico que toma en cuenta de manera primordial la comprensión dialógica.

3.1 *Psicoanálisis y autorreflexión*

Como vimos en los capítulos anteriores, hay ciertamente en el psicoanálisis un momento hermenéutico, un movimiento de interpretación según el cual la validez de las interpretaciones dependen de la confirmación en la biografía del sujeto (que es también objeto) del conocimiento psicoanalítico y del diálogo que este sujeto establece con el analista, pero hay también en el psicoanálisis un momento de explicación que no depende solamente de la conciencia del sujeto que se analiza y que, puede decirse, se impone a éste desde afuera mediante la figura del médico.

Habermas discierne en Freud la experiencia hegeliana de la reflexión[23] pero dotada de un rasgo particular que la convierte en el modelo metodológico de la crítica. Este rasgo reside en su constitución como una fuerza que libera gradualmente de autoengaños en el uso del diálogo intersubjetivo,[24] lo cual a su vez, la convierte en un conocimiento eminentemente emancipatorio específico de las teorías críticas de las cuales el psicoanálisis es el modelo paradigmático. Es por esto que la preocupación por el psicoanálisis ocupa un lugar central en los primeros trabajos de Habermas (los que van del 63 al

---

[23] G. Kortian, *op. cit.*, p. 110.

[24] *Cfr.* Axel Honneth, *op. cit.*, p. 231.

70), puesto que lo considera el modelo metodológico para la construcción de la teoría crítica[25].

Aquí tal vez conviene reiterar por qué Habermas propone al psicoanálisis como modelo en lugar de conservar el "modelo-Marx" ya listo. Esta inquietud es pertinente sobre todo si se toma en cuenta que también en esto que podría llamarse "modelo-Marx", opera lo que es para Habermas fundamental y ejemplar del psicoanálisis, a saber, su capacidad crítica de la conciencia dogmática y de sus ilusiones; en ambos casos se trata de la liberación de los sujetos de coerciones inconscientes. ¿Por qué, pues, cambiarse a Freud y no permanecer en Marx? La respuesta a esta pregunta es compleja y está relacionada con lo que arriba mencionamos acerca de la crítica habermaseana al marxismo. El psicoanálisis se propone como modelo de la teoría crítica en primer lugar porque Habermas hereda de la escuela de Frankfurt la creencia de que al marxismo le faltaba la dimensión teórica que pudiera dar cuenta de la subjetividad de los agentes sociales, lo que sí ofrecía el psicoanálisis. En segundo lugar, como la Escuela de Frankfurt, Habermas considera que, en tanto la teoría freudiana da cuenta de los procesos psíquicos y subjetivos, en esa medida puede dar cuenta también, mejor que la teoría marxista, de los diversos procesos ideológicos tales como las ilusiones de la conciencia, la dominación, el ocultamiento, etc. Dice Habermas:

> Freud alcanzó en la metapsicología un marco de acción comunicativa distorsionada, que permite comprender la aparición de las instituciones y la función de las ilusiones, es decir, la dominación y la ideología. Freud puede presentar una conexión que Marx no había llegado a percibir (CI, 277).

En la medida, por otra parte, en que el psicoanálisis freudiano descubre que el lenguaje es la vía de acceso al inconsciente, y por lo tanto a la emancipación, ofrece a Habermas un apoyo para llevar a cabo el programa de fundamentación lingüística de las teorías sociales.

---

[25] Dice Thomas MacCarthy en su lúcido análisis sobre el pensamiento de Habermas: "La idea de una teoría social crítica, guiada por un interés emancipatorio, nos lleva al centro del pensamiento de Habermas", en *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 99. (En adelante McC). THE CRITICAL THEORY OF JÜRGEN HABERMAS, 1978.

Por último, a Habermas le parece que dado que Marx pensó la teoría que él mismo desarrollaba en términos de acción instrumental productiva mediante la interacción del trabajo y la naturaleza, no podía pensar su propia ciencia como específica y diferente respecto de las ciencias objetivantes y empíricas; mientras que el psicoanálisis, aun cuando inicialmente sucumbe también a la ideología positivista y mantuvo hasta el final cierta ambigüedad en su autoconcepción teórica, al menos hubo en Freud un momento crucial de clara conciencia de la fundación de una nueva teoría, momento que Habermas recuerda como el del abandono de la vieja técnica de la hipnosis por la nueva de la asociación libre. Es este un momento principal. Dice Habermas:

> El paso de la vieja técnica a la nueva es esencial. Este no resulta de consideraciones de utilidad terapéutica, sino de la convicción fundamental de que el recuerdo del paciente (que se sabe fecundo terapéuticamente) debe llevar a la adquisición consciente de un fragmento reprimido de la propia biografía -la liberación del inconsciente por la hipnosis no puede infringir definitivamente los límites del recuerdo, ya que se limita a manipular los procesos de la conciencia sin entregarlos a la responsabilidad **del sujeto mismo** (CI, 249).

La capacidad del sujeto de responsabilizarse de los procesos de la conciencia es un aspecto que Habermas considera central del psicoanálisis y central también para la teoría crítica. Es un aspecto que no podía leerse con claridad en el marxismo puesto que éste negaba su dimensión hermenéutica y situacional en nombre del interés de una clase social universal. En el psicoanálisis, en cambio, se conserva la instancia hermenéutica que atribuye status de participante epistemológico al sujeto del conocimiento mediante su capacidad reflexiva.

Dijimos antes que el proyecto inicial de Habermas era devolverle a la "reflexión" el estatuto que el positivismo le había usurpado. Queremos ahora intentar aclarar qué puede entenderse por "reflexión". La reflexión es la fuerza o facultad humana que Habermas quiere rescatar para las teorías, en combate contra la ideología cientificista del positivismo que comprende una fe ciega de la cien-

cia en sí misma, fe en que ella representa la única forma posible de conocimiento; no una forma más entre otras, sino la forma del conocimiento (CI, 13).

La experiencia de la reflexión de hecho también alude a una fe, pero ya no de la ciencia en ella misma sino en este caso de la conciencia en sí misma. ¿Cuál es esta fe de la conciencia que reflexiona? ¿Para qué confía en ella misma? En términos generales puede decirse que en lo que confía la conciencia es en la posibilidad de hacer consciente lo que ha sido objetivado (CI, 53), "en la posibilidad de elevarse por encima de aquello de lo que es consciente"[26]; la reflexión es "el acto a través del cual el sujeto se desvincula precisamente de una situación en la cual se había convertido en objeto" (CI, 246); "la conciencia no puede hacer transparente de forma reflexiva otra cosa que el propio contexto de su aparición" (CI, 16). Habermas considera que el aspecto "activo" del conocimiento al que alude la capacidad reflexiva del sujeto, fue un aspecto abandonado por el dominio de más de cien años de positivismo, por lo que pretende ahora, como hemos dicho, "remontarse a través de etapas abandonadas de la reflexión" (CI, 9).

Aquí vale la pena engancharnos en la línea de argumentación de Carlos Pereda y preguntar con él: pero

> ¿qué tiene de malo esta situación que Habermas describe /en relación al positivismo/? ¿Acaso con ello no se elimina la 'falacia genética' que está en la base de las teorías tanto cartesianas como kantianas del conocimiento? ¿Por qué al ilustrado debería interesarle tener en cuenta al sujeto del saber si lo que importa elucidar son los saberes y sus estructuras?[27]

Estas preguntas tienen respuestas de diferentes texturas: de textura dominantemente hermenéutica o dominantemente crítica. La respuesta hermenéutica va en el sentido de la de C. Pereda:

---

[26] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1984, p. 415. WAHRHEIT UND METHODE, 1975.

[27] Carlos Pereda, *Razón e incertidumbre*, Siglo XXI-UNAM, México, 1994, p. 171.

Quien procure defender a la argumentación externa en general, y en particular a la reflexión, podrá responder: sin la ayuda de la argumentación externa, una investigación científica es, por ejemplo, incapaz de ubicarse en relación con los otros saberes y prácticas y tiende a usurpar funciones que no son las suyas. Particularmente, sin la ayuda de la argumentación trascendental, las investigaciones científicas suelen adoptar una falsa autonomía, perdiendo todo contacto sistemático con la sociedad y los intereses que las produjeron. Los resultados científicos dejan de formar parte de una 'producción juzgable' para transformarse en algo 'dado', 'regalos de los dioses', regalos que sólo admiten reverencia y sacrificios, no trabajos humanos que, a cada paso una razón enfática tiene que comprender, criticar y evaluar[28].

La otra respuesta, la crítica, toma en cuenta que la reflexión filosófica siempre ha estado estrechamente vinculada a la idea de emancipación. Thomas McCarthy recuerda que el "conócete a tí mismo" socrático no es más que el ejemplo más obvio de esto[29]. Habermas es contundente en este punto; dice:

En la autorreflexión, un conocimiento por mor del conocimiento coincide con el interés por la emancipación; pues la realización de la reflexión se sabe como movimiento de la emancipacion. La razón está bajo el interés por la razón. Podemos decir que sigue un *interés cognoscitivo emancipatorio* que tiene como meta la realización de la reflexión como tal.

Si esta idea de reflexión (emancipatoria) se traslada (indebidamente como veremos) al terreno práctico, el resultado que podemos obtener es que la conciencia reflexiva tiene la capacidad de superar la situación de opresión social o psíquica a la que está sometida al hacer conscientes sus causas. La articulación de la reflexión

---

[28] *Ibid.*

[29] Observa también MacCarthy que "los esfuerzos sistemáticos de Platón y de Aristóteles no estaban menos inspirados por un interés por la emancipación. La actitud de teoría pura, de contemplación desinteresada iba acompañada de la promesa de que, cuando el hombre se entrega a ella queda purificado de los inconstantes movimientos y pasiones de la vida diaria", (McC, 99).

con la idea de emancipación y la de ésta con el cambio práctico son dos razones por las que Habermas elige a la reflexión como el instrumento metodológico de la emancipación siguiendo la fuerte tradición filosófica que le da ese valor y esa fuerza[30].

Que la superacion de una situación en el plano especulativo no es igual a su superación en el plano práctico es algo que fue evidente para Habermas, quien haciéndose cargo de ello, construye un concepto de autorreflexión que conservando los rasgos dinámicos y rebasadores que tiene en el idealismo alemán, reúna también la dimensión de la praxis humana para poder pensar con él las transformaciones sociales.

El sentido particular que Habermas le da a la autorreflexión agrupa, en uno solo, diversos sentidos que le da la filosofía alemana de Kant a Marx. De Kant toma la idea de la reflexión como fuerza de la razón cuando ésta "es una facultad dinámica tanto en el conocimiento de la naturaleza como en la determinación de nuestra voluntad";[31] es decir, el aspecto kantiano que Habermas toma en cuenta es el del conocimiento como resultado de la actividad constituyente del sujeto, y el aspecto que deja de lado del mismo pensamiento kantiano es la noción de sujeto trascendental que constituye el mundo con categorías a priori[32]. El combate al apriorismo es una de las notas distintivas del proyecto teórico de Habermas. Conocer "a priori" es, en el sistema kantiano, conocer con independencia de la experiencia (lo que no quiere decir estar desconectado de la experiencia). Todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, dice Kant en la primera página de la *Crítica de la razón pura,* pero no todo nuestro conocimiento se origina en la experiencia. El conocimiento a priori se distingue de, y se opone a, el conocimiento a posteriori o empírico que es el que sólo es posible a partir de la experiencia. Si Habermas debe optar por alguno de estos dos conocimientos para la teoría crítica que quiere construir, tendrá que hacerlo en favor del conoci-

---

30 Pero esta articulación es la que precisamente se convierte después en un problema del cual Habermas se deberá retractar, tal como lo veremos en el siguiente parágrafo de este capítulo.

31 Osvaldo Guariglia, en "Razón práctica e intereses de la acción", p. 54.

32 *Cfr.* el aclarador estudio ya citado de Rick Roderick, especialmente las páginas 50-55.

miento empírico, si es que quiere continuar la tradición de la teoría marxista, puesto que el conocimiento a priori es ahistórico, por lo cual es incompatible con los postulados de una teoría que quiere enraizar el conocimiento en la vida y la acción humanas.

También en Fichte encuentra elementos para su concepto de autorreflexión, en particular por el vínculo que establece entre la fuerza de la reflexión y una fuerza o un movimiento de emancipación, por un lado, y porque en Fichte la autorreflexión adquiere el sentido de instancia práctica. Para Habermas "la autorreflexión /fichteana/ es a la vez intuición y emancipación, comprensión y liberación de la dependencia dogmática" (CI, 210). "Sólo en el concepto fichteano de autorreflexión interesada pierde el interés inmanente a la razón su carácter de aditamento y se convierte en constitutivo, tanto para el conocimiento como para la actividad" (CI, 212). La reflexión fichteana es práctica porque puede cambiar la vida.

Sin embargo, la influencia decisiva en el planteamiento habermaseano de la autorreflexión es la reflexión fenomenológica hegeliana. El contexto hegeliano sirve a Habermas para acotar la expansión del yo absoluto fichteano pues de él extrae el aspecto materialista de la constitución como proceso de formación; toma también de la *Fenomenología del espíritu* la experiencia de la reflexión como fuerza emancipatoria que el sujeto verifica en sí en la medida en que se hace transparente a sí mismo en su propia historia genética (CI,200). Desde la perspectiva hegeliana, en lo que la conciencia reflexiva confía es en su capacidad de hacer transparente, de desenmascarar, la "zona de la experiencia" de la que procede (CI,15) y su objetivo "es el conocimiento que el criticismo /kantiano/ postulaba de forma inmediata". Hay que añadir a esto el ingrediente marxista cuya función primordial es suprimir la ahistoricidad del a priori en la medida en que concibe a la historia y a la sociedad como el resultado del trabajo productivo, aunque, a su vez, esta noción también queda depurada, pues el conocimiento no lo encarna Habermas en la verdad del movimiento obrero sino de la especie humana[33].

Así, ni Kant, ni Hegel, ni Marx ni Fichte solos representan el modelo de crítica que Habermas busca. Esta crítica debe ser histórica,

---

[33] R. Roderick, *op. cit.*, p. 51.

por lo tanto no debe ser a priori; pero al mismo tiempo debe ser universal para que sirva de fundamento a la crítica misma en todo lugar y en todo tiempo, y para que no ocurra con la nueva teoría crítica lo que ya le ocurrió al marxismo. Habermas considera que fundar la crítica en este concepto de autorreflexión que construye puede garantizar tanto la universalidad como la historicidad; es por un lado trascendental, pero surge con el desarrollo de la especie, es decir se forma en las estructuras actuales de la especie humana. Llega así, a un poderoso concepto de autorreflexión que designa no sólo la fuerza emancipadora de la razón sino también una fuerza capaz de cambiar la vida. Dice siguiendo a Fichte: "un acto de autorreflexión que 'cambia una vida' es un movimiento de la emancipación" (CI, 214). La autorreflexión es a la vez intuición y emancipación, comprensión y liberación de la dependencia dogmática (CI, 210), transformadora de la conciencia y transformadora de la vida. Es un concepto que abarca tanto el interés por la acción de una voluntad libre dictado por la razón práctica como el interés por la autonomía del yo que actúa en la razón misma (CI, 210-1). Es este poderoso concepto transformado el que entra a jugar en el psicoanálisis y también desde el cual se gestan muchos de los problemas de Habermas no sólo en su apreciación particular del psicoanálisis sino en su proyecto teórico.

3.2 *Psicoanálisis como autorreflexión*

En el primer capítulo de *Conocimiento e interés* dedicado a los trabajos de Freud, Habermas comienza en tono evocativo: "Al final del siglo XIX nace una disciplina, en principio como obra de un solo hombre, que desde el inicio se ha movido en el ámbito de la autorreflexión y, sin embargo, ha pretendido, no sin justificación, legitimarse como procedimiento científico en sentido riguroso". Y poco después añade: "El psicoanálisis es importante para nosotros como el único ejemplo tangible de una ciencia que recurre metódicamente a la autorreflexión" (CI, 215). Es la dualidad peculiar del psicoanálisis, de ser a la vez una disciplina que recurre a la hermenéutica y a la teoría, lo que hace que Habermas centre en él su atención. Esta dualidad es la que propicia que la reflexión específica del psicoanálisis no sólo sea consciente de sí sino pueda penetrar el inconsciente.

El psicoanálisis es una disciplina que asienta sus bases "experimentales" en la relación dialógica entre médico y paciente . En este contexto se formulan interpretaciones generales que son el resultado de experiencias múltiples y que han sido obtenidas mediante anticipaciones hermenéuticas circularmente confirmadas. Las experiencias múltiples, a su vez, han sido orientadas por una hipótesis previa o una anticipación general del esquema de procesos de formación perturbados (CI, 257). En las ciencias de la naturaleza sólo intervienen los sujetos en los procesos de validación, mientras que en las ciencias hermenéuticas, como el psicoanálisis, intervienen en la validación los mismos "objetos", que son los analizantes. La validez de las interpretaciones generales no depende de una observación controlada sino de la autorreflexión llevada a cabo mediante la interacción dialógica entre el "investigador" y su "objeto" (CI, 259). Las teorías son válidas si, y sólo si, el sujeto "objeto" se reconoce en las interpretaciones generales. El conocimiento que adquiere el sujeto en el proceso psicoanalítico es un conocimiento que adquiere también el "objeto" lográndose, mediante tal conocimiento, su emancipación y su transformación subsiguiente en "sujeto".

Las interpretaciones generales del psicoanálisis pertenecen a la dimensión del lenguaje ordinario bajo la forma de la narratividad, es decir, mostrando de qué manera un sujeto está involucrado en una historia (CI, 260-1). Las deducciones teóricas están siempre mediadas por la comunicación con el médico, pero es el paciente quien debe realizarlas. Esto implica que la verificación en este tipo de ciencias tenga rasgos distintivos que la distinguen de la verificación en las ciencias nomológicas. Por ejemplo, las hipótesis nomológicas son rechazadas si son falsadas; las interpretaciones generales no porque en el caso del psicoanálisis pueden ser "resistencias"; la validez del psicoanálisis depende, entonces, de la "prosecución lograda de un proceso de formación" mediante autorreflexión (CI, 264) lo que, en palabras de un personaje literario mencionado por Freud y citado por Habermas, quiere decir que "en el curso de los acontecimientos todo se aclarará".[34]

[34] Respuesta única que daba el criado, una figura de Nestroy, a todas las preguntas y objeciones que se le formulaban. Cit. en CI, 266.

Las razones que da Habermas para afirmar que el conocimiento psicoanalítico es del tipo de la autorreflexión se refieren sobre todo al sentido hegeliano de esta noción y son, en general, las siguientes:

1a. Basándose en ciertas tesis freudianas acerca de la tarea que realiza el método del psicoanálisis en el sentido de hacer accesible a la conciencia lo inconsciente, y pensando que esta tarea al final lo que consuma es la recuperación del yo de una parte suya perdida que lo mantenía escindido respecto de sí mismo; y pensando este proceso de escisión y recuperación de la unidad en los términos de la filosofía hegeliana de la reflexión[35], Habermas puede decir que en el proceso psicoanalítico de la autorreflexión se accede a la autoconsciencia mediante la cual se anula la experiencia de la escisión haciendo consciente lo inconsciente (CI, 229). Según afirma Slavoj Zizek, el *Wo es war, soll ich werden* freudiano se transforma en la hegeliana tesis de "la sustancia debe devenir sujeto"[36]. Por otra parte, Freud dice que las resistencias impiden el paso de lo inconsciente a lo consciente[37] y Habermas añade que es la autorreflexión la que atraviesa el bloqueo impuesto por las resistencias.

2a. Dado que en la teoría hegeliana de la reflexión es en el enfrentamiento de subjetividades, en un movimiento que puede verse como dialógico, como Hegel explica el devenir de la conciencia en autoconciencia, Habermas compara este momento hegeliano con el diálogo psicoanalítico, por lo que puede decir que en este diálogo se realiza la interacción mediante procesos intersubjetivos (CI, 232-6). Esta intersubjetividad es importante, entre otras cosas, porque es uno de los aspectos que separan al psicoanálisis de las ciencias experimentales que constituyen procesos naturales controlados (CI, 249) y es

[35] Dice Hegel en la Introducción a la *Fenomenología del espíritu:* "Impulsándose a sí misma hacia su existencia verdadera, la conciencia llegará entonces a un punto en que se despojará de su apariencia de llevar en ello algo extraño que es solamente para ella y es como un otro y alcanzará, por consiguiente, el punto en que la manifestación se hace igual a la esencia y en el que, consiguientemente, su exposición coincide precisamente con este punto de la auténtica ciencia del espíritu y, por último, al captar por sí misma esta esencia suya, la conciencia indicará la naturaleza del saber absoluto mismo", FCE, México, 1966, p. 60. PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES, 1807.

[36] Zlavoj Zizek, *Ils ne saven pas ce q'ils fon*, Ed. Point Hors Ligne, 1990, p. 66.

[37] S. Freud, "Lo inconsciente", *Obras Completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1976, Vol. XIV, p. 161. DAS UNBEWUSSTE, 1915.

también este carácter dialógico de la relación analítica lo que aleja al psicoanálisis del concepto fichteano e idealista de reflexión: la razón, dice Habermas, no puede hacerse transparente a sí misma a través de un movimiento de autofundación (CI,283), sino que se lleva a cabo conjuntamente entre el analista que aporta elementos de explicación y el analizante que aporta elementos de comunicación, dentro del proceso transferencial que se desarrolla entre ambos participantes.

3a. El psicoanálisis es también autorreflexivo en tanto que es un proceso no solamente de tipo cognoscitivo sino también motivacional o afectivo.

4a. La autorreflexión psicoanalítica, lo mismo que en la dialéctica hegeliana de la eticidad, implica responsabilidad ética o reconocimiento de que la parte escindida es constitutiva del yo (CI, 235).

5a. El psicoanálisis es también una ciencia autorreflexiva en tanto que es crítico y práctico. Es crítico porque implica la capacidad analítica de disolver actitudes dogmáticas (CI, 234), y práctico en tanto que las transformaciones en la "base afectivo-motivacional" sientan posibilidades de cambio práctico (CI, 234).

Se ve, así, el gran esfuerzo de Habermas por construir un concepto de autorreflexión que le permita pensar al psicoanálisis, y se puede ver también la importancia decisiva que tal concepto tiene para caracterizar la especificidad del conocimiento analítico. Lo señala Thomas McCarthy comentando que "la autorreflexión es uno de los conceptos fundamentales de los primeros trabajos sistemáticos de Habermas", pero también, "uno de los más problemáticos" (McC, 116). Es fundamental porque la reflexión representa la práctica intelectual que sintetiza el programa de la Ilustración, mismo en el que Habermas cabalga, porque sobre él cae el peso emancipatorio de las teorías y porque concentra los rasgos hermenéuticos que nos interesan. Es problemático porque concentra sentidos diversos cuya disolución hace cambiar de giro el proyecto teórico de Habermas. De esto hablaremos enseguida.

4. REACCIONES ANTE 'CONOCIMIENTO E INTERÉS'.

Fueron dos los principales factores que propiciaron el giro teórico de Habermas. Uno es la discusión con Gadamer y el otro es la asimi-

lación de la lluvia de reacciones ante *Conocimiento e interés* y que Habermas sintetiza en el Epílogo de 1973. Tanto la reacción de Habermas ante Gadamer como su reacción ante las críticas a CI determinan un alejamiento de la hermenéutica. Veremos ahora esto último. Las reacciones críticas a CI apuntan hacia distintos blancos de los cuales destacamos la teoría de los intereses cognitivos, la propuesta del psicoanálisis como modelo de las ciencias sociales, la concepción misma del psicoanálisis y el concepto de autorreflexión.

4.1 *Teoría de los intereses cognitivos*

Son diversas y de diverso tipo las críticas a la teoría de los intereses cognitivos. Una de las de mayor trascendencia la expone Thomas McCarthy refiriéndose sobre todo a su status antropológico: el interés cognoscitivo que realiza la autorreflexión es el interés por la emancipación, mismo que está en igualdad de circunstancias antropológicas con los otros dos, a saber, el técnico y el práctico, correspondientes a las ciencias de la naturaleza y a las ciencias hermenéuticas. Lo que McCarthy plantea es que el dominio de la naturaleza que llevan a cabo las ciencias de la naturaleza mediante la tecnología, y la consecución de un entendimiento en la comunicación lingüística cotidiana mediante las ciencias hermenéuticas, no es equivalente a la emancipación obtenida por medio de una reflexión crítica, puesto que en el primer caso, no se busca modificar una situación de suyo pervertida o distorsionada, sino modificar algo que podría llamarse "estructuras de acción y experiencia profundas (¿invariables?)... vinculados a los elementos constitutivos de los sistemas sociales"[38], mientras que en el segundo caso sí se busca restablecer un cierto orden previamente roto[39]. Esta crítica será fundamental para el giro teórico de Habermas pues su preocupación a partir de ahora será indagar por ese "orden previamente roto". Con esto, Habermas consolidó la idea de que no

---

[38] *Ibid.*, p. 324.

[39] "El interés de la autorreflexión por la emancipación es considerado entonces como un interés por relaciones sociales organizadas sobre la base de una comunicación libre de dominación. Desde esta perspectiva, el poder, la ideología y la autorreflexión crítica no tienen el mismo *status* antropológico que el trabajo y la interacción". (McC, 117).

se puede criticar la ideología sin contar con una base normativa sólida o, en otras palabras, que no se puede cuestionar la comunicación sistemáticamente distorsionada sin tener una teoría de la comunicación "normal".

Asimismo, se considera discutible la idea de intereses cuasi-trascendentales, es decir, de intereses que, por un lado, son "constitutivos y definitorios de la naturaleza social-humana" pero que por otro lado son intereses de sociedades que evolucionan[40]. El sujeto de estos intereses no es ningún grupo social particular como ocurría en el marxismo ortodoxo, pero tampoco es el sujeto trascendental kantiano: "los intereses lo son de toda la humanidad...Habermas no pretende resucitar al sujeto trascendental sino incardinarlo en la especie humana", precisa J. Muguerza[41]. La dificultad para los críticos es que si se trata de intereses intrínsecos a la naturaleza humana, tendrían que ser trascendentales y no empíricos; y si son históricos como Habermas quiere, no pueden ser entonces intrínsecos a la naturaleza humana.

Otra razón por la que se cuestiona la teoría de intereses cognitivos especialmente en relación con el interés emancipatorio, es porque se considera "un error construir un acervo epistemológico de la teoría social crítica que ata su criterio de validez a la realización exitosa de valores emancipatorios[42]. Esta crítica será también importante pues logrará, no que Habermas se despreocupe del todo del tema de la emancipación, pero sí que lo desenfatice y lo articule de otra manera con las teorías.

4.2 *Psicoanálisis como modelo de la teoría crítica*

Además de los intereses cognitivos se cuestionó también la analogía entre el psicoanálisis y la teoría social revolucionaria, o sea, la pretensión de Habermas de hacer del psicoanálisis el modelo metodológico de toda teoría crítica. Estas objeciones provienen sobre todo

---

[40] *Cfr.* D. Held, p. 393.

[41] En *Desde la perplejidad.* Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1990, p. 282.

[42] Russell Keat, *The politics of social theory; Habermas, Freud and the critique of positivism*, The University of Chicago Press, 1981, p. 167.

de H.J. Giegel y H.G. Gadamer, quienes cuestionaron en particular la propuesta del diálogo psicoanalítico "como modelo para la contraposición entre grupos políticamente organizados"[43]. Geigel observa que no puede pensarse la lucha revolucionaria como un tratamiento psicoanalítico a gran escala, entre otras razones porque el conflicto entre las clases es un conflicto estructural[44] y no metódico-imaginario como el que se presenta entre médico y paciente. Por su parte, Gadamer se refiere también a las disanalogías entre psicoanálisis y teoría crítica señalando, entre otras cosas, que la eficacia del tratamiento psicoanalítico requiere contar con el convencimiento del paciente de su enfermedad o de que hay "algo que no va" en él y, por consiguiente, de que se someta de manera voluntaria al tratamiento. Estos requerimientos, comenta Gadamer, no corren de igual modo en la relación entre clases dominantes y dominadas[45].

A estas objeciones Habermas responde autocríticamente. En la Introducción a *Teoría y praxis* acepta que "es de todo punto obvio que no son lo mismo la contraposición estratégica entre clases y la interacción entre médico y paciente. Este modelo sólo es utilizable para estructurar normativamente la relación entre el partido comunista y las masas que se dejan ilustrar sobre su propia situación por el partido"[46]. O sea, Habermas reconoce como inadecuada la analogía entre psicoanálisis y teoría crítica cuando lo que se compara es el "diálogo" entre analista y paciente con el "diálogo" entre las clases sociales, pero no la reconoce como inadecuada si lo que se compara es el mismo diálogo analítico pero ya no con las clases en conflicto antagónico sino con la relación entre el partido y las masas. Es evidente para Habermas que estas dos instancias sí son comparables porque se supone que en ambos casos el proceso de ilustración se lleva a cabo en una relación de relativa subordinación conocida y aceptada por las dos partes[47], lo que no ocurre en los procesos de ilustración buscados entre las clases sociales enfrentadas.

---

43 Expuesto en J. Habermas, "Introducción a la nueva edición" en *Teoría y praxis*, Tecnos, 1987, Madrid, p. 34. THEORIE UND PRAXIS, 63.

44 *Cfr.* McC, p. 245.

45 H. G. Gadamer, en "What is practice? The Conditions of Social Reason", *Reason in the Age of Science*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1981, p. 79.

46 Introducción a *Teoría y praxis*, ed. cit., p. 40.

47 *Cfr. Ibid.*, p. 39.

4.3 *Concepción del psicoanálisis*

Esta analogía entre el diálogo analítico y el diálogo partido-masas es interesante porque muestra la concepción particular que Habermas tiene de aquél, concepción que está signada por la confusión entre los aspectos cognitivos de la reflexión y sus aspectos práctico-afectivos a los que nos referiremos en el siguiente apartado. Esta confusión provoca no solamente que Habermas haya propuesto indebidamente al psicoanálisis como modelo crítico sino también que en su concepción del psicoanálisis tienda a sobrevalorar el momento de ilustración respecto de otros momentos igualmente relevantes del mismo. En el reconocimiento autocrítico ante las objeciones, Habermas rectifica su visión de la teoría crítica[48] pero no su concepción ilustrada del psicoanálisis como autorreflexión. Según la analogía, la creencia del analizante de que comparte inicialmente con el analista un acervo de saber que éste supuestamente posee[49] puede ser condición suficiente para que el paciente guíe sus acciones hacia procesos transformadores habiéndose dejado instruir previamente por el médico. La analogía alude al hecho de que la ilustración venida de un depositario del saber elegido por y confiable para el "aprendiz", implica por ella misma la gestación de la emancipación. Y esto no ocurre necesariamente así. En primer lugar, el analizante no va a escuchar las enseñanzas del analista para asimilarlas y comprenderlas vía autorreflexión, sino precisamente es esta autorreflexión la que va a dejar en suspenso sobre la base de las operaciones de observación de sí mismo de la que hablamos en el capítulo II, la cual se distingue del que Freud llama "trabajo de la reflexión" porque ésta tiene a la crítica como base de apoyo mientras que la observación de sí mismo lo que hace justamente es sofocar la crítica suspendiendo con ello la autorreflexión, es decir, la pretensión de comprender algo más allá de lo que puede asociarse libremente.

Aunque Habermas considera que el proceso analítico "no sólo es un proceso a nivel cognoscitivo, sino que al mismo tiempo disuelve

---

[48] Que, por lo demás, debe también cuestionarse, ya que la relación que guarda el paciente con el analista tampoco es equivalente a la relación que el partido guarda con los grupos sociales ni con sus afiliados.

[49] Según el concepto lacaniano del analista como *supuesto saber*.

resistencias a nivel afectivo" (CI, 229), cuando resume la enseñanza freudiana considera que se trata de la teoría de una relación –entre médico y paciente– cuyo propósito es "poner en marcha un proceso de clarificación racional" (CI, 244). McCarthy percibe la visión cognitivista que tiene Habermas del psicoanálisis y su tendencia a "subestimar su lado emocional-afectivo-interactivo. Aunque menciona la transferencia, el abrirse paso a través de, etc., a veces escribe como si penetración crítica equivaliese a emancipación" (McC, 123). Esto que afirma Thomas McCarthy se hace patente en afirmaciones como la siguiente: "Pero en la medida en que la teoría nos ilustra sobre nuestro cautiverio en este contexto, también lo rompe"[50]. Podemos decir que la teoría y los procesos de ilustración intervienen o pueden intervenir en el proceso de emancipación, pero no se puede decir en psicoanálisis que la teoría en sí misma emancipa. Las mediaciones entre teoría y práctica y entre ilustración y práctica son consideradas por Habermas en el desarrollo de su respuesta a Gadamer y a Giegel, pero en su interés de hacer depender los procesos transformadores del poder de la ilustración, conserva una fuerte tendencia simplificadora del proceso analítico. Es aguda la observación de Ottmann al respecto cuando dice que "en psicoterapia, la liberación es más el resultado de un " 'acting out' emocional", de la repetición, de la resistencia y del decaimiento emocional. Más que ser la causa primera de la liberación, la reflexión confirma en retrospectiva la independencia exitosa de la represión[51]. Desde esta perspectiva también juzgamos atinadas las conclusiones que extrae Carlos Pereda después de analizar la postura de Habermas ante Marx y Freud. Considera Pereda que Habermas tiene razón en poner en cuestión la tendencia objetivista presente en los desarrollos de ambos teóricos, pero cree que al hacerlo, Habermas sucumbe al "vér-

---

[50] *Teoría y práctica*, ed. cit., p. 47.

[51] Henning Ottmann, "Cognitive Interests and Self-Reflection" en B. Thompson & David Held, eds., *Habermas. Critical debates*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1982, p. 86. También McCarthy observa esta tendencia intelectualista de Habermas: "La interpretación que Habermas hace del proceso terapéutico tiende a sobreacentuar su lado cognitivo (comprensión y penetración crítica) y a subestimar su lado emocional-afectivo-interactivo. Aunque menciona la transferencia, el abrirse paso a través de, etc., a veces escribe como si penetración crítica equivaliese a emancipación", *op.cit.*, p. 123.

tigo de lo sublime" buscando un "peligroso ideal de pureza, de *transparencia reflexiva*"[52].

4.4 *Ambigüedad de la autorreflexión*

Concluímos el apartado 3.2, donde expusimos la noción habermaseana del psicoanálisis como autorreflexión, con una cita de Th. McCarthy en la que advierte que "la autorreflexión es uno de los conceptos fundamentales de los primeros trabajos sistemáticos de Habermas", pero también, "uno de los más problemáticos" (McC, 116). Queremos ahora analizar esta problematicidad debido más que nada a que la misma es factor determinante en el cambio de rumbo del pensamiento habermaseano y su fuga relativa de la hermenéutica.

¿Por qué es problemático el concepto de autorreflexión que Habermas utiliza? McCarthy lo dice: es problemático por ambiguo, ambigüedad que se manifiesta al referirse a dos realidades muy diferentes. Dijimos antes que, recogiendo por el camino distintos rasgos de la autorreflexión, Habermas había construido un nuevo y poderoso concepto. Pero aquí radica precisamente lo problemático de la autorreflexión. Construyó un concepto tan poderoso que pagó el precio de la ambigüedad. Recogiendo el sentido que tiene en el idealismo clásico alemán, y sobre todo en el contexto kantiano, se utiliza como crítica del conocimiento en referencia al percatarse de la conciencia de las condiciones subjetivas del conocimiento, de "la «constitución a priori: de los hechos que trata la ciencia, sobre las «operaciones sintéticas del sujeto cognoscente»" (McC, 118), etc. Pero por otro lado, en relación con Freud y con Marx, la autorreflexión es pensada como sinónimo de crítica de la ideología "que tiene como meta liberar al sujeto de su dependencia de «poderes hipostatizados»" (McC, 118). Con este aspecto de la ambigüedad se relacionan las críticas de Apel y Bohler que menciona McCarthy: Apel se dirige contra la "identificación de reflexión y compromiso práctico"[53] mientras que D. Bohler señala que la emancipación que Habermas concibe como resultado de la autorreflexión crítica lo es en verdad de la

---

[52] Carlos Pereda, *op. cit.*, p. 182.
[53] Cit. por Th. McCarthy en *op. cit.*, p. 121.

autorreflexión histórica. Esta, dice, no es "un saber formal-emancipatorio relacionado con la dimensión del conocimiento, sino un saber fáctico-emancipatorio relacionado con la dimensión de la acción en una situación vital concreta".[54]

La crítica de ambigüedad la toma en cuenta Habermas en trabajos posteriores. En el epílogo a *Conocimiento e interés* redactado cinco años después que el texto epilogado, contesta:

> Mis investigaciones en *Conocimiento e interés* no adolecen solamente de la falta de una distinción precisa entre objetividad y verdad, sino también de la ausencia de diferenciación entre reconstrucción y autorreflexión en el sentido de crítica. Ha sido después cuando me he dado cuenta de que el uso linguístico de "reflexión" que parte del idealismo alemán, abarca ambas cosas (y las confunde): de un lado, la reflexión acerca de las condiciones de posibilidad de las competencias del sujeto que conoce, habla y actúa, y del otro, la reflexión en torno a angostamientos inconscientemente producidos a que a sí mismo se somete un determinado sujeto en cada caso (CI,333).

A partir de este reconocimiento autocrítico, Habermas se preocupa por distinguir ambas prácticas: la reconstrucción racional y la autorreflexión en el sentido de crítica, con lo cual atiende no solamente la objeción de ambigüedad de la autorreflexión sino también las objeciones restantes, pues a partir de entonces articula de otra manera la teoría crítica con el interés emancipatorio y abandona la idea del psicoanálisis como modelo de toda teoría crítica. La articulación con la emancipación ya no la planteará como intrínseca a la autorreflexión crítica sino más bien en términos de condición necesaria; es decir, considerando que los desarrollos teóricos sobre valores epistémicos universales de carácter normativo son requeridos para la crítica pero no entrañan ellos mismos la emancipación. Dice: "No puede haber de un modo pleno de sentido ninguna teoría que *per se*, sin atención a las circunstancias, obligue a la militancia. En cualquier caso, podemos distinguir las teorías por el hecho de si, según su es-

[54] *Ibid.*, p. 123.

tructura, están referidas o no a una posible emancipación"[55]. Por otra parte, decíamos, abandona al psicoanálisis como modelo de teoría crítica aunque lo que más bien ocurre es que abandona **todo** modelo de teoría crítica. Esto no significa que abandone la intención crítica sino que se desprende de la idea de un prototipo preestructurado.

Las reconstrucciones racionales constituyen lo que se reconoce como la práctica corriente del quehacer filosófico, a saber, "la reflexión sobre presuposiciones" actuantes en los discursos "de las que nos fiamos ingenuamente en el habla racional"[56]. La autorreflexión crítica, en cambio, es una actividad mediante la cual "algo previamente inconsciente se hace consciente de una forma rica en consecuencias desde un punto de vista práctico"[57].

A partir de ahora se inicia el trazado de lo que Wellmer llama "modelo-Piaget" y su demarcación del llamado también por Wellmer "modelo-Freud". En un artículo tardíamente publicado en alemán aunque escrito en 1979 y traducido al español recientemente[58], A. Wellmer distingue dos modelos para pensar la transición hacia una sociedad emancipada que han apoyado momentos distintos del pensamiento de Habermas. Uno de ellos es el "modelo-Freud" que corresponde básicamente a los trabajos que hasta aquí hemos revisado. Según Wellmer, la idea principal de este modelo es la de proponer una emancipación lograda a través de la reflexión sobre sí mismo tomando al psicoanálisis como ejemplo[59]. El otro modelo está relacionado con el proyecto habermaseano de reconstruir el proceso cultural según la lógica evolutiva de inspiración básicamente piagetiana. A cada uno de estos modelos corresponde un concepto de racionalización práctica. Al "modelo-Freud" corresponde el concepto de racionalidad práctica que tiene que ver con la eliminación de obstáculos a la comunicación y con la supresión de coacciones inconscientes. Al "modelo-Piaget", por su parte, corresponde la racionalidad práctica que se cumple mediante la consecución de

---

[55] En la Introducción a la segunda edición de *Teoría y Praxis* de 1971, *op. cit.*, p. 41.

[56] *Ibid.*, p. 34

[57] *Ibid.*, p. 34.

[58] En A. Wellmer, "Sobre razón, emancipación y utopía...", *op. cit.*

[59] *Ibid.*, p. 199.

nuevos estadios de desarrollo caracterizados por la formación en cada uno de ellos de nuevas habilidades moral-cognoscitivas. En el primer caso, la labor del teórico es de crítica negativa "porque estaría partiendo desde la plataforma de un universalismo ya institucionalizado, con miras a iniciar desde ella procesos de esclarecimiento cuyos resultados prácticos no tendría por qué anticipar teóricamente"[60]. Desde la perspectiva del "modelo-Piaget", el teórico anticipa un universalismo libre de las limitaciones de la sociedad existente. Al "modelo-Piaget" corresponden las reconstrucciones que Habermas distingue de la autorreflexión crítica. En el Epílogo a *Conocimiento e interés,* Habermas expone clara y suscintamente distinciones básicas entre ambas prácticas teóricas. Por la relevancia del pasaje lo citamos en su totalidad. La crítica se diferencia de la reconstrucción por lo siguiente:

> – En que se orienta hacia objetos de experiencia cuya pseudo-objetividad aún tiene que ser descubierta, mientras que la base de datos de las reconstrucciones consiste en 'objetos' que como las proposiciones, las acciones, las realizaciones cognitivas, etc., son de antemano conscientes como realizaciones de un sujeto.
>
> – En que, además, se refiere a algo particular, esto es, al proceso de formación peculiar de una identidad individual o de grupo, mientras que las reconstrucciones abarcan sistemas anónimos de reglas que pueden ser seguidas por un número indeterminado de sujetos con las correspondientes competencias.
>
> – Por último, en que hace consciente algo inconsciente de una forma rica en consecuencias prácticas para el individuo, y modifica los determinantes de una *falsa* conciencia, mientras que las reconstrucciones explican un *know-how* completamente correcto (es decir, el saber intuitivo, que se adquiere con una competencia formada por reglas) sin consecuencias *prácticas.*[61]

Estas notas diferenciales muestran, nos parece, la importancia de lo que se abandona con el alejamiento del modelo-Freud entre lo

[60] *Ibid.*, p. 202.

[61] CI, p. 334.

cual está aquéllo que hizo que Habermas le diera al psicoanálisis un lugar relevante en la metodología de la ciencia social, a saber, la articulación de la hermenéutica con la explicación teórica. Th. McCarthy se refiere a este punto señalando que "la crítica permanece ligada al sistema de acción de experiencia en unos términos en que la reconstrucción no lo está"[62], por lo que estas teorías se vinculan a la hermenéutica solamente por una "dependencia *general* de las teorías reconstructivas respecto del estado *general* del desarrollo de la humanidad"[63]. En efecto, a lo que Habermas se estaba refiriendo mediante la autorreflexión crítica era a un cuerpo teórico-práctico que incluye en su seno instancias conceptuales generales de una teoría general de la distorsión de la comunicación y también conceptos y nociones menos generales acerca de procesos concretos de distorsión tales como los referentes a la crítica de la ideología y la crítica a represiones diversas a las que alude el psicoanálisis. Es decir, la autorreflexión crítica a la que Habermas quería referirse utilizando al psicoanálisis de modelo no solamente se refiere a los mecanismos generales que operan en la distorsión de la comunicación sino también a procesos distorsionantes particulares como pueden ser los efectos práctico-subjetivos de formaciones ideológicas sobre agentes sociales individuales o de grupos particulares. La crítica es por eso, como dice McCarthy, una reflexión situada[64] mientras que las hipótesis reconstructivas pretenden ser universalmente válidas, independientemente del punto de vista histórico-hermenéutico[65].

Además de la distinción entre autorreflexión crítica y reconstrucción racional, en el Epílogo a CI se establece también una posible e importante articulación entre ambas que en cierta forma justifica el hecho de que Habermas centre su trabajo posterior a CI a desarrollar la vertiente reconstructiva. Considera, como indicamos arriba al pasar, que este tipo de teorías no sólo pueden servir como apoyo a las teorías autorreflexivas sino que son condición de posibilidad de las mismas, enganchándose, de este modo, en los procesos de eman-

---

[62] McC, p. 126.
[63] *Ibid.*, p. 307.
[64] *Ibid.*, p. 126.
[65] *Ibid.*, p. 308.

cipación[66]. Dice por ejemplo: "Las ciencias 'críticas', como el psicoanálisis y la teoría social, dependen también de reconstrucciones satisfactorias de competencias generales. Así, por ejemplo, una pragmática general que aprehenda las condiciones de posibilidad de la comprensión lingüística es la base teórica para la explicación de comunicaciones sistemáticamente deformadas y de procesos de socialización aberrantes" (CI, 336). Le parece, por otra parte, que "al explicitar las condiciones de la validez de las manifestaciones simbólicas, las reconstrucciones racionales pueden explicar los casos desviados, y con esta autoridad legislativa indirecta también pueden aspirar a ejercer una función **crítica**"[67].

Estas consideraciones nos parecen importantes pues juzgamos apoyan parcialmente el giro teórico del pensamiento habermaseano en la medida en que en ellas se atribuye a las reconstrucciones racionales una fuerza crítica importante de la cual Habermas nunca pretendió separarse.

5. *Pragmática universal*

El esfuerzo de Habermas para responder las críticas se apoya en el programa de una **pragmática universal** que de hecho continúa con lo esbozado en su respuesta a Gadamer en el artículo "Pretensiones de universalidad de la hermenéutica" (PUH) en relación con la "situación ideal de habla". La pragmática universal es la reconstrucción en términos universales de los rasgos pragmáticos de las oraciones, es decir, de la competencia comunicativa (y no sólo lingüística)[68]. Así como interesó a Habermas la naturaleza y características de la comunicación distorsionada, en esta etapa le interesa más la naturaleza y las características de la comunicación normal puesto que se ha percatado de que es imposible identificar las distorsiones de la comunicación sin contar con una teoría o al menos una noción estable de comunicación normal. Es decir, partiendo de

---

[66] *Ibid.*, pp. 34-5.

[67] J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Ediciones Península, Barcelona, 1985, p. 45. MORALBEWUSSTEIN UND KOMMUNIKATIVES HANDELN,1983.

[68] *Cfr.* McC, p.317

la tesis hermenéutica de que comprender es llegar a un acuerdo[69] y de que los acuerdos comprensivos pueden ser engañosos por estar apoyados en coacciones a la comunicación, le preocupa a Habermas contar con un instrumento que le permita identificar un acuerdo engañoso de uno que no lo es. Juzga que una teoría de la comunicación "normal" ayudará a tal propósito.

El desarrollo de esta teoría lo inicia ya desde su acercamiento a Freud abstrayendo las notas distintivas del saber psicoanalítico para encontrar equivalentes a los criterios de verdad (de claridad y de distinción) de toda idea verdadera. Este proyecto lo delínea con claridad: "Para averiguar, dice, los fundamentos de derecho que asisten a esa anticipación es menester desarrollar el saber implícito por el que el análisis del lenguaje efectuado en términos de hermenéutica profunda se deja guiar ya siempre y convertirlo en una teoría que permita deducir de la lógica del lenguaje ordinario el principio del habla racional como elemento regulativo necesario de toda habla real por distorsionada que ésta sea" (PUH, 303). También en el Prefacio de 1970 de *La lógica de las ciencias sociales* habla de este proyecto: "Mi intento de entender el psicoanálisis como análisis del lenguaje, constituye un paso en el camino hacia una teoría de la acción comunicativa" (LCS, 17).[70]

Si hay deformación sistemática de la comunicación es porque en alguna parte debe estar implícita una idea de la comunicación "normal". La construcción de la teoría de la comunicación normal es un proyecto caro a Habermas que no abandonará. Como recuerda Thomas McCarthy, es ésta "una tarea todavía pendiente, a la que Habermas ha dedicado buena parte de sus energías en estos últimos años".[71] Aunque en PUH, de 1970, Habermas desarrolla un esbozo de teoría de cinco puntos sobre la comunicación normal, ya en *Conocimiento e interés* sugería este proyecto: aquí establece el campo teórico de la "gramática del lenguaje ordinario" la cual regula "no sólo

---

[69] Tesis expuesta y desarrollada por Gadamer a la que nos referiremos en el siguiente capítulo.

[70] Intento recogido en *Conocimiento e interés* y en la "Pretensión de universalidad de la hermenéutica" según veremos.

[71] Thomas McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 235. THE CRITICAL THEORY OF JÜRGEN HABERMAS, 1978.

la conexión de símbolos, sino también la imbricación de elementos lingüísticos, modelos de acción y expresiones" (CI, 218) los cuales "cuadran" en situaciones normales, es decir, son categorías complementarias en el sentido de que lo que una de ellas expresa es ratificado y reforzado por lo que expresan las demás, mientras que en situaciones anormales, que son las estudiadas por el psicoanálisis, no hay tal concordancia entre estas tres formas comunicativas. Más adelante explica Habermas lo que entiende por "comunicación normal" o "actividad comunicativa pura": según el modelo de la actividad comunicativa pura "todas las interacciones convertidas en habituales y todas las interpretaciones importantes para la vida práctica son siempre accesibles... a una comunicación pública y sin coacciones, de forma que se conserva también la transparencia de la biografía recordada. Los procesos de formación que se desvían de este modelo... tienen su origen en la represión ejercida por instancias sociales" (CI, 232-3). Toda acción que se desvía de este modelo de la actividad comunicativa pura, debe considerarse como fallida "en el sentido metodológico riguroso de la palabra" (CI, 226). Inicialmente este acuerdo debía ser **contrafáctico**, es decir, como un modelo irrealizable aunque por alcanzar, sobre todo cuando se planteaba en términos de comunicación irrestricta tomando en cuenta que, como ya se había visto, las "desviaciones" del modelo del juego lingüístico de la actividad comunicativa[72] son el caso normal (CI, 227). Después, en los textos que conforman la pragmática universal, Habermas se deshace del contrafáctico pero conserva la idea quasi-trascendental de **anticipación**[73]. Estas preocupaciones iniciales tomaron forma en los desarrollos de la pragmática universal.

Siguiendo el sendero gadameriano, Habermas sostiene que la comprensión implica llegar a un **acuerdo**: "todo entendimiento se acre-

---

[72] En el que coinciden los motivos de acción y las intenciones expresadas por el lenguaje.

[73] "La situación ideal de habla no es ni un fenómeno empírico ni una simple construcción, sino una suposición inevitable que recíprocamente nos hacemos en los discursos. Esa suposición puede ser contrafáctica, pero no tiene por qué serlo; mas, aun cuando se haga contrafácticamente, es una ficción operante en el proceso de comunicación. Prefiero hablar, por tanto, de una anticipación, de la anticipación de una situación ideal de habla", en J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989, p. 155. (VORSTUDIEN UND ERGÄNZUNGEN SUR THEORIE DES KOMMUNIKATIVEN HANDELNS, 1984).

dita en la racionalidad de un consenso". Esta sola afirmación ha hecho brincar a más de una docena. D.C. Hoy, por ejemplo, responde lo obvio: puedo comprender un texto sin necesidad de estar de acuerdo[74]. J. Muguerza también replica indicando que tan racional puede ser el disenso como el consenso mismo[75]. Pero Habermas continúa con su planteamiento avanzando sobre los pasos hermenéuticos: el consenso del cual habla no es sólo un consenso fáctico-discursivo sino un consenso **previo**. Igual que en la noción gadameriana del consenso o acuerdo (que veremos enseguida), éste en Habermas se desdobla por un lado en el "consenso de fondo" (que llamaremos C^1) que consiste en el "reconocimiento en común de pretensiones de validez que recíprocamente nos planteamos"[76] que articulan un acuerdo previo a todo acto de habla y, por otro lado, en el consenso "dinámico" (para llamarlo de algún modo), es decir, el consenso que según Habermas constituye la parte dinámica del entendimiento que se encamina a la producción o consecución de un acuerdo (C^2). A este consenso sucesivo también se refiere Habermas como el "desempeño" o "resolución" de las pretensiones de validez en tanto que "el proponente, sea apelando a experiencias e intuiciones, sea mediante argumentos, sea siendo consecuente en su acción, puede mostrar que lo que dice es digno de reconocerse, y dar lugar a un reconocimiento suprasubjetivo de la validez de lo que dice"[77]. La doble naturaleza del consenso habermaseano es clara:

> En cuanto iniciamos una comunicación declaramos implícitamente nuestra voluntad de entendernos unos con otros sobre algo. Tan pronto como deje de tener sentido esperar un consenso, aunque sólo se trate

[74] En D. C. Hoy & Thomas McCarthy, *Critical theory*, Blackwell Publishers, 1994, p. 181.

[75] "Si se identifican racionalidad y diálogo, tan racional sería el diálogo polémico como el irenista. Y es muy probable que el primero resultase en definitiva bastante más fecundo que el segundo, pues el diálogo conflictivo estaría 'abierto' en la misma medida en que el consenso –al culminarlo– 'cierra' siempre el diálogo, aun cuando sea provisional y revisablemente", en *Desde la perplejidad*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1990, p. 105.

[76] J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, 1989, p. 301.

[77] *Ibid.*

de un consenso acerca de en qué opiniones diferimos, la comunicación queda interrumpida[78].

El consenso sobre nuestro disenso con otro consiste en un consenso previo sobre pretensiones de validez compartidas (o "consenso de fondo").

Pero sigue vigente el problema de cuándo saber si un consenso es genuino o no, para establecer lo cual se requeriría que los participantes en un discurso puedan juzgar al menos acerca de "la verdad de los enunciados, la veracidad de las emisiones y la rectitud de las acciones"[79]; pero esto a su vez exige ponerse de acuerdo previamente acerca del criterio de "verdad", "veracidad" y "rectitud", procedimiento del todo complejo. A Habermas le sorprende sin embargo que cuando entramos en un diálogo lo hacemos con la convicción de que podemos entendernos, es decir, que nos vamos a dar a entender y que entenderemos a nuestro interlocutor. Es decir, "fácticamente nos atribuimos en todo momento la capacidad de distinguir entre un consenso racional y un consenso engañoso"[80]. Habermas explica la confianza en el entendimiento mutuo mediante la suposición de la situación ideal de habla (SIH) y concluye que esta situación ideal es supuesta por los participantes en un diálogo o en una argumentación en la cual se suponen actitudes diversas que cada uno de los participantes tienen en la comunicación respecto de sí mismos y de su interlocutor. Por eso Habermas pudo decir que "sólo la anticipación formal del diálogo idealizado como una forma de vida realizada en el futuro garantiza el acuerdo sustentador contrafáctico último que nos une de antemano y en función del cual puede criticarse como falsa conciencia todo acuerdo fáctico que sea un falso acuerdo" (PUH, 303).

El análisis de la SIH parte de la reflexión sobre la estructura de los actos de habla y de su capacidad vinculante. En el volumen I de la *Teoría de la acción comunicativa,* Habermas define la acción

---

[78] *Ibid.*

[79] J. Habermas, "Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje", Lección quinta, p. 104, en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos,* Cátedra, Madrid, 1989.

[80] *Ibid.*, p. 105.

comunicativa como aquélla acción en la que "todos los participantes persiguen sin reservas fines ilocucionarios con el propósito de llegar a un acuerdo que sirva de base a una coordinación concertada de los planes de acción individuales"[81]. Me referiré brevemente al término "fines ilocucionarios"[82] sin entrar en la extensa e interesante polémica a que han dado lugar los intentos de precisión de los distintos actos de habla.

A partir de la idea elemental de que con el lenguaje se hacen cosas diferentes al simple decir, afirmar o describir un evento, Austin establece la distinción entre actos locutorios, ilocutorios y perlocutorios. Realizamos un acto locutorio cuando expresamos una oración con cierto sentido (referido, por ejemplo, al resultado de los procesos electorales). Si además de expresar la oración estamos informando a la población de esos mismos resultados estamos, entonces, realizando con nuestra misma enunciación el acto locutorio de **decir** y también el acto ilocutorio de informar. Pero si esta información acerca de los resultados electorales es dada antes de tener la información adecuada con el fin de provocar ciertos efectos de consenso en la sociedad, entonces nuestra emisión es también un perlocutorio. Así, realizamos actos diferentes expresando una locución, *al* expresar una locución y *por* expresarla. A partir de estas caracterizaciones básicas, las discusiones en torno de ejemplos y contraejemplos, mejoras y contramejoras a las tesis originales, han sido amplísimas.

Ilocutorios y perlocutorios tienen ciertas características que los hacen interesantes para pensar no sólo la acción comunicativa sino también, y en forma derivada, el discurso político. Según la versión de Strawson-Habermas de los actos y efectos ilocutorios, ambos se distinguen entre sí porque el efecto ilocutorio se sigue de lo dicho como resultado de un consenso alcanzado comunicativamente, mientras que los efectos perlocutorios pueden o no producirse como resultado de lo dicho; es decir, entre el acto de habla y el efecto hay, en el primer caso, una relación intrínseca y en el caso de los perlocu-

---

[81] *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1988. Tomo I, p. 379.

[82] En adelante usaré el término "ilocutorio" en vez de "ilocucionario".

torios esta relación es de carácter extrínseco. Otra nota distintiva de los perlocutorios es que los fines perseguidos no pueden confesarse a riesgo de provocar la anulación del efecto; hay, pues, en ellos un elemento de engaño u ocultamiento. El acto ilocutorio es aquel que realizamos con la sola emisión de la locución y los fines ilocutorios pueden ser expresados en la misma locución. Informamos con solo decir cuáles fueron los resultados electorales, y nuestro objetivo de informar puede ser explicitado en nuestra misma emisión en fórmulas del tipo "se informa que..." o "les informamos que...". Una clave para reconocer el locutorio es intentar aplicar la siguiente regla: "dondequiera que la fuerza ilocutoria de una emisión no sea explícita, puede siempre hacerse explícita".

Pero decíamos que la estructura del acto ilocutorio es utilizada por Habermas como modelo de la acción comunicativa. Esto es importante por dos razones: primera, porque es la característica ilocutoria de hacer o poder hacer explícitos sus fines u objetivos evitando engaños y ocultamientos, la que se desplaza a la acción comunicativa lingüísticamente mediada; y segunda, porque "con la fuerza ilocutoria de una emisión puede un hablante motivar a un oyente a aceptar la oferta que entraña su acto de habla y con ello a contraer un vínculo racionalmente motivado"[83]; asimismo, la aceptación de la oferta y la creación del vínculo son las condiciones de posibilidad de que los actos de habla cumplan "la función de coordinar la acción contribuyendo así a la estructuración de las interacciones"[84]. Ciertamente, los efectos ilocutorios no se reducen a la sola comprensión por el oyente de la emisión sino también a su aceptación, es decir, al acuerdo obtenido ante la oferta que propone el hablante de tal manera que genere en el oyente la disposición de coordinar sus acciones según las propuestas que el acto de habla encierra. Esta característica del ilocutorio es la que despierta un crucial interés en Habermas, pues tiene el atractivo para la acción social de coordinar las acciones sin recurrir a la coerción sino a la sola fuerza que por sí mismo encierra el acto de habla. Es esta idea de la fuerza del acto de habla en donde se asienta uno de los

---

[83] *Ibid.*, p. 358.

[84] *Ibidem.*

aspectos más interesantes de la teoría de la acción comunicativa y de la pragmática universal. Se trata de una especie de "poder de las palabras" que Habermas trata de desentrañar formulándose la siguiente pregunta: "¿de dónde obtienen los actos de habla esta fuerza de coordinar la acción cuando esa autoridad no la toman prestada directamente de la validez social de las normas, como sucede en el caso de los actos de habla ligados institucionalmente?".[85]

En los mismos actos de habla se encuentran los elementos desencadenantes de la creación de los vínculos comunicativos. Estos elementos tienen que ver con las actitudes supuestas que cada uno de los participantes en la comunicación tiene respecto de sí mismo y de su interlocutor. Al enunciar un acto de habla el hablante está asumiendo ciertos compromisos con los oyentes en relación con lo que dice: se compromete implícitamente a decir la verdad, a ser sincero y a hablar correctamente según normas y valores convencionales y, desde luego, a que sus emisiones sean inteligibles. Habermas formula esta exigencia de las pretensiones de validez de la siguiente manera: "Un hablante que esté dispuesto a entenderse,

– elegirá las expresiones lingüísticas de suerte que el oyente entienda exactamente aquello que quiere que entienda;
– formulará el contenido proposicional de suerte que refleje una experiencia o un hecho (y el oyente pueda compartir el saber del hablante);
– manifestará sus intenciones de manera que la expresión lingüística refleje lo que tiene in mente (y el oyente pueda fiarse de él);
– ejecutará el acto de habla de suerte que cumpla las normas reconocidas o responda a imágenes aceptadas de sí mismo (y el oyente pueda así concordar con el hablante)[86].

Según estos compromisos implícitos que el hablante establece consigo mismo y con el oyente, éste puede esperar de aquél tales pretensiones y, en caso de duda o desacuerdo, que pueda recurrir a pruebas argumentativas del cumplimiento de sus compromisos im-

---

[85] *Ibid.*, p. 380.

[86] J. Habermas, "Consideraciones sobre patologías de la comunicación", en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, ed.cit., p. 209.

plícitos. Los actos de habla extraen su fuerza (vinculante) del hecho de que

> los participantes en la argumentación *suponen* en común algo así como una situación ideal de habla...Mi tesis es pues: la *anticipación de una situación ideal de habla* es lo que garantiza que podamos asociar a un consenso alcanzado fácticamente la pretensión de ser un consenso racional. Al propio tiempo, esa anticipación es una instancia crítica que nos permite poner en cuestión todo consenso fácticamente alcanzado y proceder a comprobar si puede considerarse indicador suficiente de un entendimiento real[87].

El consenso previo en torno de las pretensiones de validez que implícita y recíprocamente levantamos es lo que hace posible que accedamos a un consenso fáctico racional; el consenso-1 garantiza la racionalidad del consenso-2.

En este punto sin embargo, reaccionan también los críticos. Concediendo que el consenso-1 tuviera en efecto lugar[88] y que por lo tanto esté acompañado por la SIH y sus características, nada garantiza que éstas deban trasladarse al consenso-2, es decir, la **idealidad** de la situación de habla no tiene por qué dejar de ser idealidad y comenzar a ser facticidad[89].

Desde el enfoque de Habermas, sin embargo, sólo en la situación ideal de habla (SIH) es posible atender a la fuerza del mejor argumento ya que garantiza la ausencia de coacciones en la comunicación, salvo aquélla marcada por la argumentación[90] o por la búsqueda cooperativa de la verdad; en la situación ideal de habla la comunicación "no es perturbada por influjos externos contingentes"[91].

---

[87] *Ibid*, p. 105.

[88] Nosotros no sólo lo concedemos sino así lo consideramos.

[89] Objeción que puede formularse en términos de antecedente/consecuente como la formula J. Muguerza aludiendo a lo que se ha dicho de que "por la misma regla de tres podría afirmarse que nuestro primer gesto de reconocimiento de otra persona contiene en embrión una promesa de solidaridad universal entre los hombres", en *Desde la perplejidad*, cit., p. 290.

[90] J. Habermas, *Teoria de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, cit., p. 106.

[91] *Ibidem*.

Ahora bien, que no haya coacciones implica también, que los participantes tengan igualdad de oportunidades para tomar la palabra,[92] para elegir las condiciones de su habla y para esperar cumplimiento de normas que excluye los privilegios[93]. Estas condiciones de la situación ideal de habla son también condiciones de formas emancipadas de vida pues "la distribución simétrica de las oportunidades en la elección y ejecución de actos de habla" se acerca a lo que tradicionalmente se entiende por verdad, libertad y justicia[94] por lo cual este modelo contrafáctico permite tanto la crítica de las relaciones lingüísticas distorsionadas, como la coordinación de las acciones sociales para el establecimiento de consensos.

Así, "perseguir sin reserva fines ilocutorios" quiere decir que todos los participantes en la interacción comunicativa no buscan ni sorprender ni manipular lingüísticamente al oyente sino únicamente provocar por un lado la comprensión del significado y el sentido de lo que se dice y, por otro, provocar ciertas reacciones correspondientes al contenido de lo dicho, reacciones propias y adecuadas según convenciones supuestas, previas y no dichas, resultado del comprender y del estar de acuerdo o aceptar lo comprendido.

---

[92] "A condición de que todos los participantes en una discusión tengan igual oportunidad de emplear actos de habla comunicativos, es decir, así de iniciar comunicaciones como de perpetuarlas mediante intervenciones y réplicas, preguntas y respuestas, puede establecerse una base para que a la larga ningún prejuicio quede sustraído a la tematización y a la crítica, y ello mediante la igualdad de oportunidades en el empleo de actos de habla constatativos (y de la parte de los regulativos relevante para las recomendaciones/advertencias), es decir, mediante una igual distribución de las oportunidades de hacer, presentar, o dar interpretaciones, afirmaciones, explicaciones y justificaciones, y de razonarlas o refutarlas", *Ibid.*, p. 106.

[93] "Sólo la coordinación y sintonización recíproca de espacios para emisiones o manifestaciones individuales y una complementaria oscilación de proximidad y distancia pueden garantizar que los sujetos resulten transparentes para sí y para los demás en aquello que realmente hacen y piensan y que en caso necesario puedan traducir sus manifestaciones extraverbales a emisiones lingüísticas...Esta reciprocidad en las posibilidades de autopresentación no represiva ni sujeta a humillaciones viene complementada por una reciprocidad de expectativas de comportamiento que excluye los privilegios en el sentido de una obligatoriedad sólo unilateral de las normas de acción", *Ibid.*, p. 107.

[94] *Ibid.*

6. *Comentarios*

En relación con la que puede llamarse primera fase del pensamiento de Habermas, es decir, con la que Wellmer llama "modelo-Freud", consideramos que, más allá de las patentes disanalogías entre la práctica social y la práctica psicoanalítica, y más allá también de la inconveniencia de proponer al psicoanálisis *in toto* como modelo de la teoría social crítica, había en esa propuesta una intuición correcta de Habermas que consistía en ver en la teoría freudiana y en el proceso de cura que promueve, al menos dos características que sí convienen a la teoría crítica; la primera es el recurso a la disolución de engaños y autoengaños interiorizados mediante coacciones impuestas o autoimpuestas; la segunda, es una cierta dosis de "situacionalidad". A la vista del conflicto que se plantea en el trabajo de Gadamer entre hermenéutica y crítica y ante el cuestionamiento masivo a la propuesta del psicoanálisis como modelo crítico, Habermas opta por abandonar la hermenéutica pero al hacerlo abandona también una de las características del psicoanálisis que no tienen por qué quedar excluídas de la teoría crítica, a saber, la de una relación más estrecha entre la teoría general y su campo de aplicación.

En relación con la pragmática, serán legión los críticos de esta propuesta entre los que está Gadamer y que veremos. Esta nueva etapa del pensamiento de Habermas suscitó tantas o más críticas que *Conocimiento e interés* debido en particular a su formalismo y su abstracción innecesaria. Consideramos que si bien son correctas las observaciones de Habermas acerca de la articulación de la fase reconstructiva con la crítica en el sentido en que la crítica requiere también de marcos teóricos universales, es de central importancia no borrar la diferencia entre los dos momentos que Wellmer distingue (modelos "Freud" y "Piaget") con el fin de no desarticular ninguno de ellos de los objetivos de la teoría crítica[95]. Aún así, queremos reconocer algunos méritos a la propuesta pragmática. Nos

[95] Más adelante, al final del capítulo V y en especial en las conclusiones de este trabajo, hablaremos de lo que consideramos las pérdidas y ganancias para la teoría crítica de ambos momentos de la propuesta de Habermas.

unimos, para ello, a voces como la de D. Misgeld quien sostiene que la teoría de la comunicación lingüística basada en la pragmática universal articula la capacidad de razonar de todos los miembros de una sociedad sobre la base de un conjunto de características que los califican para participar en deliberaciones sobre normas societales simplemente sobre la base de ser competentes para hablar[96]. La pragmática universal le da a Habermas una base de validez para mostrar que los stándares universales de racionalidad están presentes en la acción comunicativa y ofrece, así, un fundamento para una ética comunicativa con la cual Habermas ha intentado justificar las pretensiones normativas de una teoría social crítica[97]. El desarrollo de este modelo de crítica es para él fundamental pues sólo desde ahí puede oponerse a la crítica radical a la razón. Desde su perspectiva, esta crítica ataca las propias raíces de la crítica. Considera que la crítica radical no puede legitimar sus criterios porque la propia capacidad crítica "no queda reconocida como un momento de la razón, que al menos en términos procedimentales, es decir, en virtud del procedimiento de fundamentación argumentativa, pudiera todavía ser puesto en relación y quedar articulado con el conocimiento objetivo y la capaciad de juicio moral"[98]. Es para evitar los vicios del círculo que Habermas considera que la crítica requiere el apoyo teórico que ofrecen las teorías universalistas como las reconstrucciones del tipo de la pragmática.

En relación con la distinción entre ilocutorios y perlocutorios, la consideramos una buena base para pensar la naturaleza del discurso político distinguiendo la manipulación perlocutoria de una relativa "transparencia" del ilocutorio. El uso de éste como modelo de la acción comunicativa puede encerrar una propuesta de largo alcance para el análisis del discurso político por la característica que le es propia de poderse explicar con la formulación o reformulación lingüística del mismo acto de habla, de tal manera que ningún efecto buscado por el hablante pueda quedar oculto y no explicitado.

---

[96] Dieter Misgeld, *Science, Hermeneutics, and the Utopian Content of the Liberal-Democratic Tradition*, p.138.

[97] A. Honneth, *op. cit.*, pp. 280-1.

[98] J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, pp. 131 y 124-5. DER PHILOSOPHISCHE DISKURS DER MODERNE,1985

Si bien la aplicación de esta exigencia puede considerarse improcedente para muchas –y de las mejores– formas de relación interpersonal, puesto que excluye figuras lingüísticas como la ironía, el chiste, la insinuación y otras saludables formas de entablar vínculos intersubjetivos, es, sin embargo, un rasgo distintivo del ilocutorio que legítimamente puede exigirse al discurso político cuya función principal no es divertir ni sorprender sino comunicar con el fin de coordinar acciones. La aplicación del modelo ilocutorio para el discurso político contribuye también a detectar y, si fuera preciso, criticar las diversas formas de engaño, ocultamiento, demagogia y cualquier tipo de coerción por vías lingüísticas y retóricas. Por otra parte, el modelo de la situación ideal de diálogo puede, en efecto, como Habermas pretende, servir de herramienta para la crítica. Es cierto que si de discurso político se trata, difícilmente, casi por definición, podemos encontrar las condiciones estipuladas por Habermas para la realización de una auténtica acción comunicativa, ya que en política es un factor inexistente la simetría exigida entre igualdad de oportunidades para hacer uso de los actos de habla. Asimismo, la exigencia de que los participantes en la comunicación puedan argumentar libres de todo influjo del ejercicio de la fuerza, es también una exigencia limitada de entrada, pues bien sabemos que el ejercicio de la fuerza o del poder está siempre ya jugada cuando comienza el diálogo entre dos o más participantes. Mas, aún así, podemos decir con Agnes Heller que la teoría de la acción comunicativa y su exigencia de diálogo irrestricto "constituye en nuestros días *el* objeto emancipatorio prioritario, puesto que tendría que hallarse presupuesta como condición necesaria en cualquier intento de definición de las necesidades de los miembros de un grupo social, de los grupos sociales dentro del conjunto de una sociedad y, en la hipótesis óptima, de la propia humanidad considerada como un todo"[99]. La labor teórica de Habermas encaminada a construir suficientes razones que apoyen tal necesidad de diálogo irrestricto es una tarea que no sólo no es incompatible con la labor del teórico crítico sino que debe articularse íntimamente a ella, sobre todo cuando la tarea crítica se lleva a cabo en relación con formaciones políticas en las que ni lo que parecería

[99] Comentado por Javier Muguerza en *Desde la perplejidad, op. cit.*, p. 326.

más o menos simple como podría ser la aceptación en abstracto de la igualdad del derecho a hablar o la sinceridad, es tomado como plausible. Concretamente, en latitudes mexicanas, en más de una ocasión se ha recurrido con relativo éxito al aparato conceptual comunicativo de Habermas para hacer un llamado a autoridades diversas a respetar la voz de marginados y transitar a procesos de diálogo. Es precisamente en este tipo de formaciones sociales, como la mexicana, en las que el discurso habermaseano encierra aspectos promisorios, pues en ellas la reiteración de lo obvio, como el conjunto de normas y valores que encierra la propuesta pragmática, es apenas enunciación de lo insólito.

Ahora bien, la defensa que hacemos en lo general de la segunda gran propuesta de Habermas, no nos compromete a defender todos sus aspectos particulares, tales como los desarrollos que lleva a cabo de las teorías evolutivas de Piaget y Kohlberg con el fin de probar la universalidad de la razón comunicativa. Tampoco creemos que la voluntad teórica crítica debe restringirse a producir marcos teóricos normativo-universales. Si bien este aspecto es fundamental, la teoría crítica requiere también dar cuenta de los procesos particulares en los que se percibe el ejercicio de las estructuras sociales de dominación. Habermas considera que formaciones teóricas como la pragmática general que den cuenta de las condiciones de posibilidad de la comprensión lingüística, pueden ser base para explicar distorsiones sistemáticas de la comunicación y procesos de socialización "aberrantes" (CI, 336). Pero nosotras creemos que si los diseños críticos elaborados no se articulan con esos procesos comunicativos distorsionados o con los procesos de socialización "aberrantes", la propuesta normativa puede quedar solamente en calidad de divertimento intelectual. Volveremos sobre esto en especial en la sección de conclusiones de este trabajo.

Arriba dijimos que estábamos de acuerdo con que se conservara del psicoanálisis para la teoría crítica el recurso a la disolución de engaños y autoengaños. Mas juzgamos conveniente sin embargo señalar aquí que aun cuando consideramos en efecto que la lucha contra dogmatismos interiorizados mediante coacciones impuestas o autoimpuestas es una forma privilegiada de la búsqueda emancipatoria, no es esa la única forma de emancipación, y que la crítica

no se agota deshaciendo subterfugios y desenmascarando falsas presunciones[100]. Habermas aparentemente se percató de esto al sustituir esta forma particular de crítica por una teoría que no es en sí misma crítica sino al servicio de ésta; es decir, por una teoría más abierta, más general, aunque, en sentido estricto, menos crítica. Sin embargo, también se le puede decir a Habermas, como ya lo hizo Agnes Heller[101], que no toda dominación es ejercida en el ámbito comunicativo. No es un sinsentido pensar en "espacios comunicativamente liberados" de los que al mismo tiempo no pueda afirmarse que están exentos de coacciones del poder político.

De la propuesta pragmática a nosotras nos interesa básicamente la defensa de tres puntos; primero, de la necesidad del aspecto anticipatorio explícito para la teoría crítica; segundo, la necesidad de una instancia utópica-posible[102] para la teoría crítica; y tercero, la necesidad para la teoría crítica de contar con un momento teórico que opere con categorías y conceptos con pretensiones universales. Nos interesa la defensa de estos tres puntos para poder marcar con más claridad la conveniencia del alejamiento eventual de crítica y hermenéutica o, al menos, la conveniencia de marcar los límites de la hermenéutica, ya que parece quedar claro que la sola advertencia de pies hermenéuticos en la situación que se desea cuestionar no garantiza éxito en la empresa crítica, mientras que sí pensamos que los tres puntos que nos interesa defender sí ayudan a ello. Estos tres puntos contrastan con la propuesta hermenéutica de Gadamer con quien Habermas polemizará.

Hemos intentado seguir en este capítulo las vicisitudes del flirteo habermaseano con la hermenéutica. Hemos visto la alta consideración de la que ésta es objeto, lo cual conduce a Habermas a encontrar en la teoría psicoanalítica rasgos suficientes para convertirla en modelo de la teoría social crítica. Observamos también que la lluvia de críticas que suscitó tal propuesta, lleva a Habermas a alejarse del modelo del psicoanálisis y a pensar en una propuesta crítica más

---

100 En esta frase usamos formulación de Gadamer en VM II, p. 235.

101 Agnes Heller, "Habermas and Marxism", en John B. Thompson-David Held (eds.), *Habermas. Critical Debates*, Cambridge, Mass., 1982.

102 *Cfr.* Capt. I donde distinguimos entre "utópico-posible" de "utópico-ilusorio".

universalista la cual, si bien contribuye a rectificar algunos errores de la propuesta inicial, pierde dos rasgos principales: primero, la centralidad del combate a los "prejuicios" dogmáticos que obstaculizan los procesos de emancipación y, segundo, los aspectos situacionales de la teoría. Esta nueva propuesta crítica se concreta en la pragmática universal que ofrece a Habermas una base de validez para fundar no sólo la ética sino también la política en la racionalidad intrínsecamente presente en la acción comunicativa.

Es importante recordar que tanto el aprecio que tiene Habermas por la hermenéutica en esta fase de su producción teórica, como su separación relativa de ella, fueron alimentados por su encuentro con Gadamer. Puede decirse, de hecho, que el desenlace de la relación de Habermas con la hermenéutica es impulsado por el pensamiento gadameriano, en virtud del cual Habermas fortalece posiciones que lo llevarán al cambio de rumbo mencionado. El encuentro entre Habermas y Gadamer representa, por otra parte y como veremos, un momento privilegiado del intercambio entre crítica y hermenéutica. Más allá de las resonancias habermaseanas, el pensamiento gadameriano tiene su propio interés y en algunos aspectos mayor riqueza que la reportada por Habermas, por lo cual creemos se justifica dedicar un espacio considerable a la exposición de sus tesis más relevantes.

CAPÍTULO IV

GADAMER: HERMENÉUTICA Y TRADICIÓN

Por doquier resuena la propuesta hermenéutica de H.-G. Gadamer, y en particular en la cultura filosófica contemporánea, porque primero, como dijimos antes, junto con Paul Ricoeur y Habermas, es uno de quienes abanderaron la reivindicación contemporánea de la hermenéutica con éxitos definitivos; además, porque Gadamer recupera lo mejor de la tradición filosófica, especialmente de Hegel y Heidegger, para proponer una teoría sumamente compleja y completa de la interpretación de textos, teoría que ha convertido a la hermenéutica en un supuesto obligado para todo analista o crítico social y literario en la medida en que toma sistemáticamente en cuenta la inmersión del sujeto y el objeto en sus contextos respectivos y extrae de esto sus implicaciones para el significado de la comprensión (*verstehen*)[1]; y por último, porque su participación en el debate con Habermas ofrece puntos importantes de apoyo para comprender a éste y criticarlo. Nuestra exposición del pensamiento de Gadamer estará basada sobre todo en *Verdad y método* I[2], que es su obra principal, donde concentra lo esencial de su pensamiento.

---

[1] J. Mendelson, "The Habermas-Gadamer Debate", New German Critique, núm. 18, otoño, 1979, p. 51.

[2] H.- G. Gadamer, *Verdad y método* I, Ed. Sígueme, Salamanca, España, 1991. VM en adelante. Cuando el número del volumen no acompaña a las siglas VM nos estamos refiriendo al volumen I de *Verdad y método*.

1. GADAMER Y HEIDEGGER

Es Heidegger quien ofrece a Gadamer las herramientas especulativas para fundamentar la hermenéutica que propone. Habermas dice que Gadamer "urbanizó" a Heidegger en el sentido en que lo hizo accesible al lenguaje y a los problemas clásicos de la filosofía, es decir, sin una teorización explícita sobre el ser o el ser-ahí (ser-humano) y sin el uso del aparato metafórico creado por Heidegger para construir su ontología. Las tesis fundamentales de la hermenéutica gadameriana son tomadas del pensamiento heideggeriano, en particular de sus tesis acerca de la verdad, del lenguaje y de la hermenéutica como escucha del lenguaje[3]. En *Verdad y método* Gadamer resume los aspectos del pensamiento de Heidegger que le parece revolucionan la hermenéutica y en ellos apoya su propuesta. De él toma la idea de la hermenéutica como escucha del lenguaje y la noción de lenguaje como "fuerza de apertura y de fundación"[4]; también la noción de **verdad** según una concepción apofántica de la misma, como manifestación al mismo tiempo que ocultamiento; y como su maestro, Gadamer considera que su propuesta hermenéutica es de naturaleza ontológica, es decir, analiza la comprensión (*Verstehen*) concibiéndola como una estructura fundamental del *dasein* (existencia humana) y no como un método de las ciencias culturales que se opone al método de las ciencias de la naturaleza[5].

Otro tema heideggeriano traspasado a la hermenéutica por Gadamer es el de la **temporalidad absoluta del ser, la verdad y la historia**. Comenta Gadamer que aunque esta tesis es heredada por Heidegger de Husserl, aquél le cambia completamente el sentido, pues en Heidegger el yo o la conciencia no están sumergidos en la temporalidad, como es en Husserl, sino que "el ser mismo es tiempo", es decir, el yo y la conciencia son ellos mismos tiempo; no es que estén en el tiempo o que posean el atributo de la temporalidad sino que su sustancia es el tiempo. Así, la comprensión hermenéutica que Gadamer propondrá no podrá separarse de la dimensión tem-

---

[3] Según formulación de G. Vattimo en su *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 1986, p. 122. INTRODUZIONE A HEIDEGGER,1985.

[4] *Ibid.*

[5] J. Mendelson, *op. cit.*, p. 52.

poral. Sobre esta base, Heidegger construye en *Ser y tiempo* la ontología fundamental, es decir, el discurso sobre los existenciarios o modos de ser del Da-sein, del ser humano, del ser-ahí, de los cuales los más relevantes desde la perspectiva gadameriana serán los de la temporalidad e historicidad. Explica Gadamer que cuando Heidegger desarrolla el discurso sobre el Da-sein (ser-ahí) no le interesa, como a Husserl, ver en el Da-sein una fundamentación última sino que la idea misma de fundamentación es puesta en cuestión: el fundamento que está en cuestión es el hecho mismo de que exista un "ahí", un claro en el ser, es el hecho de que existan entes que puedan hacer las veces de fundamento: se cuestiona la idea misma de fundamento que se disuelve en la reflexión sobre la nada.

Desde estas posturas, Heidegger puede dar un giro también a la hermenéutica. Ya no le preocupará distinguir el objeto de las ciencias naturales del de las ciencias históricas para darles a éstas el fundamento epistemológico que les corresponde, sino que desde su "ontología fundamental" planteará que tanto las ciencias históricas como las de la naturaleza se asientan en un terreno común que es el terreno de la comprensión, pero de una comprensión previa al conocer científico que es la forma originaria de realización del ser-ahí o del estar-ahí (VM, 325). Es decir, que antes de que se adquieran conocimientos específicos, bien del orden de las ciencias naturales, bien de las ciencias humanas, hay un comprender más originario, que es por lo tanto previo o anterior a las ciencias. La forma de comprender de las ciencias no es, entonces, más que una de las formas del comprender que, desde la perspectiva de Heidegger y también de Gadamer, no es la mejor de las formas en tanto que esta comprensión (científica) hace abstracción de lo que queda implícito, no-dicho aún, acerca del ser de los entes que las ciencias explican. La comprensión científica, que es metódica y estructurante, difiere de la comprensión originaria que es **poder ser, posibilidad** (VM, 325). Por eso, en relación con este punto, Vattimo puede afirmar que "la hermenéutica en la que piensa Heidegger /y Gadamer con él/ es aquella capaz de interpretar la palabra sin agotarla, respetándola en su naturaleza de permanente reserva".[6] La comprensión heideggeriana

---

[6] G. Vattimo, *op. cit.*, p. 123.

alude a un proceso siempre **abierto**, nunca terminado ni estructurado. Y es esta otra de las ideas heideggerianas en las que Gadamer apoya su hermenéutica. Es ésta una idea que, desde la perspectiva de Gadamer, permite revolucionar la historia de la hermenéutica que siempre buscaba fundamentar las ciencias o construir métodos cognoscitivos. Es una idea fundamental que se concretará en el concepto gadameriano de **aplicación** que veremos después.

2. FINITUD Y OBJETIVIDAD

La pertenencia a las tradiciones y la presencia del proyectar humano en la cosa comprendida constituyen la doble dimensión de la **finitud** humana (VM, 328). La finitud es una categoría central de la hermenéutica de Gadamer ya que concentra su crítica específica al subjetivismo, al positivismo y al racionalismo de tipo hegeliano. Gadamer recuerda que no son Heidegger o Nietzsche los primeros en cuestionar la conciencia del sujeto y su certeza. Hegel desarrolla magistralmente la crítica y superación del espíritu subjetivo por el espíritu objetivo. El positivismo, por su parte, traza su poyecto teórico precisamente contra la participación de la subjetividad en la producción del conocimiento científico. ¿Cuál es entonces la diferencia entre ambas críticas a la conciencia? ¿Entre la crítica hegeliana o positivista y la heideggeriana o gadameriana? Esta diferencia se centra en la idea de la **finitud**; en la imposibilidad de la completud del conocimiento porque estamos atravesados siempre por las ataduras al pasado, inaprehensible en su totalidad y presente siempre en la **pertenencia**, y por las ataduras al futuro y su necesaria presencia en el **proyectar**[7]; la finitud, tal como es comprendida por Gadamer, tiene

[7] Queremos aclarar que aunque la noción de **futuro** es intrínseca al pensamiento heideggeriano y así debería serlo en el de Gadamer, en éste no es tan clara su presencia ya que aparentemente, en último análisis, la **apertura** intrínseca a la comprensión hermenéutica no es una apertura hacia el futuro como puede leerse en Heidegger, sino que puede –y quizá **debe**– leerse como una apertura hacia la **tradición**, o sea, otra vez hacia el pasado. Nuestra interpretación coincide con la de G. Vattimo quien afirma que "es posible sin embargo que la dirección en la que Gadamer retoma y desarrolla la ontología hermenéutica heideggeriana sea sobre todo la del pasado, lo cual entraña el riesgo de construir una especie de 'historicismo ontológico' ", en *Ibid.*, p. 146.

una doble connotación que no aparece claramente planteada. Por un lado alude a la dimensión histórica y temporal de la comprensión hermenéutica que se manifiesta en la "irrebasabilidad" de nuestra historia, es decir, en la imposibilidad de "superar", como quiso la filosofía moderna, aquéllo de lo que surgimos; pero por otro lado, y esto de manera no tan clara, alude a la imposibilidad del juicio racional basado en buenas razones y evidencias. Este segundo sentido de la finitud se detectará sobre todo en las respuestas de Gadamer ante los ataques de Habermas, pero también puede verse por sus efectos al posibilitar que se sustenten ciertas tesis en relación con la incuestionabilidad de la tradición. A esto nos referiremos más abajo y en el siguiente capítulo[8].

Hegel y el positivismo criticaron la subjetividad pero creyeron que dando un rodeo por el espíritu objetivo o por el método podía accederse a la transparencia de la conciencia. En la categoría de finitud lo que Gadamer con Heidegger postula es más bien la **necesaria opacidad** de la conciencia en cualquiera de sus formas incluyendo la conciencia científica; a su vez, la propuesta de la opacidad de la conciencia se articula con el llamado a la **objetividad**. Si, como quieren Heidegger y Gadamer, el sujeto o intérprete está implicado en el comprender, esto no significa un rendimiento subjetivista, es decir, no significa que se sacrifica el objeto o la objetividad para concebir el conocimiento como un simple proyectar caprichoso; dice Gadamer: el conocimiento para Heidegger no es un "proyectar planes, ni un extrapolar objetivos de la propia voluntad, ni un amañar las cosas según los deseos, prejuicios o sugerencias de los poderosos" (VM, 327); no, el conocimiento para Heidegger, es también **acuerdo con la cosa**; sólo que en este caso "la cosa" incluye también el proyecto, o como dice Gadamer, "la cosa" no es un "factum brutum, un dato simplemente constatable y medible, sino que es en definitiva

[8] Un pasaje de la crítica de Gadamer a Dilthey puede ilustrar provisionalmente este segundo sentido de "finitud" como "bloqueo epistemológico" o limitación del juicio. Dice Gadamer: "En cualquier caso parece claro que en principio Dilthey no considera la vinculación del hombre finito e histórico a su punto de partida como una restricción básica de las posibilidades del conocimiento espiritual-científico", VM, 295. En este sentido se planteará en otros momentos esta noción de finitud: la pertenencia a la tradición o a la historia exige para Gadamer la restricción cognoscitiva.

algo cuyo modo de ser es el estar ahí" (*Ibid.*); la proyección del intérprete hacia lo comprendido, confiere a "la cosa" la sustancia del ser-ahí[9]. Siguiendo el pensamiento de Heidegger, lo que marca este "acuerdo con la cosa" es un principio de normatividad y de restricción de la subjetividad en la que consiste la libertad[10]. Veremos más adelante que el acuerdo con la cosa se resolverá en la lingüisticidad de la experiencia hermenéutica. Pero no nos adelantemos y sigamos en lo posible el orden de exposición de Gadamer. Lo que éste trata de establecer con las aclaraciones y precisiones sobre la cosa es un doble deslinde, del objetivismo cientificista y del subjetivismo fenomenológico. Deslinde del subjetivismo porque la "cosa" opera como criba, y deslinde del objetivismo porque aclara que en este caso "cosa" no es *factum brutum* limpio de la presencia del sujeto[11]. La cautela de ambos, de Gadamer y Heidegger, ante objetivismo y subjetivismo se refleja enseguida en la cita de Heidegger que Gadamer expone para comenzar a plantear su propuesta hermenéutica:

> El círculo no debe ser degradado a círculo vicioso, ni siquiera a uno permisible. En él yace una posibilidad positiva del conocimiento más originario, que por supuesto sólo se comprende realmente cuando la interpretación ha comprendido que su tarea primera, última y constante consiste en no dejarse imponer nunca por ocurrencias propias o por conceptos populares ni la posición, ni la previsión, ni la anticipación, sino en asegurar la elaboración del tema científico desde la cosa misma. (VM, 332).

A juicio de Gadamer se plantean varias ideas importantes en esta cita. En primer lugar, se establece la circularidad de la comprensión, la cual se lleva a cabo de la siguiente manera: al percibir un sentido primero de un texto se proyecta siempre un sentido del todo. Pero la

---

[9] Que no es exactamente el ser humano comprendido en un sentido antropológico sino más bien ontológico, es decir, en relación con las condiciones de posibilidad del ser-ahí más que con rasgos característicos detectados por las distintas teorías.

[10] *Cfr.* Vattimo, *op. cit.*, pp. 70-71.

[11] Veremos después que esta "cosa" es de naturaleza lingüística y que, en este sentido, es el lenguaje el medio y la sustancia de la comprensión y del acuerdo hermenéuticos.

aparición de este sentido primero se debe, dice Gadamer, a que "ya uno lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas a su vez con algún sentido determinado"; este sentido previo se va revisando en las vueltas sucesivas que va dando el círculo, mediante las cuales se avanza en la penetración del sentido, lo cual exige que los conceptos iniciales sean sustituídos progresivamente por nuevos conceptos (VM, 333).

En segundo lugar se plantea el aspecto positivo del círculo: es virtuoso y no vicioso; es decir, aporta elementos de conocimiento más que obstaculizar el mismo. Por último, la cita de Heidegger, plantea otra vez la exigencia hermenéutica de escaparse del subjetivismo: la interpretación, se dice, debe comprender que su tarea es no dejarse imponer nunca por ocurrencias propias, sino elaborar a partir de la cosa misma: debe "dejarse determinar por la cosa misma". El que quiere comprender un texto tiene que "dejarse decir algo por él" y no dejarse al azar de sus opiniones e ignorar la "opinión" del texto (VM, 335). Es para Gadamer importante dejar claro desde el comienzo de la exposición de su propuesta hermenéutica su rechazo al subjetivismo por lo cual emprende en esta parte una batalla campal contra las opiniones previas, las opiniones propias, nuestros hábitos lingüísticos, la "arbitrariedad de las opiniones previas inadecuadas", etc. De éstas se proteje enfatizando a lo largo de toda su propuesta la exigencia de objetividad de la comprensión hermenéutica la cual se alcanza si el intérprete evita dirijirse hacia los textos directamente y, en lugar de esto. examina las opiniones previas, seleccionando las legítimas de las que no lo son. Las opiniones previas legítimas serán las que no desaparecen o no son aniquiladas por su origen y validez. En esta parte de la exposición Gadamer es críptico al hablar de la legitimidad de los prejuicios u opiniones previas. Aunque en ningún momento será suficientemente explícito, con desarrollos posteriores que veremos enseguida irán quedando más claros los criterios de validez o legitimidad a los que se refiere. Por ahora solamente ofrece algunas ideas como que la objetividad resulta de la convalidación que las opiniones previas van obteniendo a lo largo de su elaboración (VM, 333), o mediante el examen del intérprete de su origen y validez (VM, 334).

En todo caso, no deja de representar un problema que Gadamer distinga las opiniones previas legítimas de las ilegítimas, al mismo tiempo que sostiene la tesis de la finitud en sus dos sentidos, como pertenencia a la tradición y como restricción cognoscitiva, pues si por principio la conciencia no es transparente para consigo misma, no se ve claro por qué puede serle transparente la legitimidad de unas opiniones previas y su diferencia de la ilegitimidad de otras. Lo que se puede anticipar como respuesta a esta cuestión que analizaremos en el siguiente capítulo, es que en Gadamer la transparencia para la conciencia de la legitimidad o ilegitimidad de las opiniones previas no es resultado de un acto reflexivo del sujeto sino de un obrar de la Verdad (aletheia) que hace posible que la legitimidad se haga patente revelándose.

3. REHABILITACIÓN DE PREJUICIOS, AUTORIDAD Y TRADICIÓN.

Siempre se está en riesgo del objetivismo o del subjetivismo. "Dejarse determinar por la cosa misma" parece una frase empirista. Gadamer aclara que no, que ser receptivos ante la cosa no supone una actitud "neutral" del intérprete ni que nos cancelemos como sujetos, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y **prejuicios**. Lo que importa, dice, es que seamos conscientes de nuestras anticipaciones. Sólo conociendo lo que ponemos nosotros de nuestra ideología en la interpretación podemos reconocer la **alteridad**, es decir, podemos enfrentarnos al texto como a un **otro** (VM, 335-6). Si incorporamos nuestros preconceptos o nuestras opiniones previas al círculo, éste adquirirá **historicidad** porque las opiniones previas y prejuicios es lo que hemos heredado de la **tradición**; entonces, es la tradición la que incorporamos en la comprensión circular. Creemos que la tradición es el personaje principal de la hermenéutica de Gadamer además de ser la vía regia para la crítica al subjetivismo. Veremos que en última instancia es la tradición la que convalida las nociones previas que deberán incorporarse a la comprensión; es en la tradición donde debemos buscar las lí-

neas de sentido que rebasan al individuo y que orientan la comprensión[12].

El círculo hermenéutico de Gadamer y Heidegger no plantea la necesidad de alejarse de la tradición por los influjos perniciosos de lo heredado como se ha querido pensar en la filosofía de la Ilustración. En la ideología ilustrada, alejarse de la tradición es condición de la objetividad, es decir, es condición para poder oir "la cosa misma". En la propuesta hermenéutica que nos ocupa, por el contrario, se invita más bien a evitar todo aquello que nos aleje de la tradición, ya que es ésta la que nos permite comprender la cosa misma.

Toda comprensión es esencialmente prejuiciosa (VM, 337). No son los pre-juicios los que nos alejan de la cosa, sino los prejuicios no percibidos (VM, 336); por esto es un momento fundamental de la comprensión cuando el intérprete, para ser capaz de detectar sus propios prejuicios, se sumerge en la tradición que los determinó. Sólo que al detectarlos, no se busca controlarlos para suprimirlos (así quería Bacon con algunos ídolos), sino convivir con ellos y hacerles jugar el papel que les corresponde en la comprensión que es el papel de estructurar ésta de una manera específica. Así, Gadamer puede afirmar que en la medida en que la tradición es "un entramado de prejuicios solidarios", en esa medida, "toda comprensión es prejuiciosa".

Desde la idea de la comprensión como necesariamente prejuiciosa Gadamer hace una de sus críticas a la Ilustración. Fue ésta la que creó el prejuicio contra los prejuicios y contra la tradición. Sólo en la Ilustración el concepto de prejuicio adquiere el matiz negativo que ahora tiene, que es el de juicio no fundamentado (VM, 337) y sostenido o aceptado únicamente "por tradición", es decir, por herencia, por ideas heredadas que adquieren arraigo tenaz en la cultura. Pero, se pregunta (VM, 343), "¿Estar inmerso en tradiciones significa real y primariamente estar sometido a prejuicios y limitado en la propia libertad?" Puede, en realidad, entenderse "prejuicio" de otra manera, como se entiende en jurisprudencia, a saber, simplemente como "un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes" (VM, 337). "Pre-

---

[12] *Cfr.* H.-G. Gadamer, *Verdad y método* II, Ed. Sígueme, Salamanca, 1992, p. 262. VM-II en adelante.

juicio" no tiene que ser siempre juicio falso. Si lo entendemos así es porque ha existido hasta ahora un "prejuicio contra todo prejuicio", y junto con este prejuicio contra los prejuicios se pone en cuestión también la tradición (VM, 337).

Gadamer distingue dos tipos de prejuicios: los que provienen del respeto a otros (**autoridad**) y los que provienen de la **precipitación** en juzgar. De los segundos está bien alejarse, pero la idea de que la autoridad es fuente de prejuicios es una idea típicamente ilustrada; Gadamer recuerda la frase de Kant que dice: "ten el valor de servirte de tu **propio** entendimiento" (VM, 338). Esta es una frase de autosuficiencia y arrogancia. ¿Por qué sólo lo "propio" puede ser confiable? Para la Ilustración no vale ningún tipo de autoridad y, dice Gadamer, "lo decide todo desde la cátedra de la razón" (VM, 339). Es la razón la fuente de autoridad. Así como rehabilita al prejuicio y a la tradición, Gadamer quiere rehabilitar también a la autoridad. Considera que la autoridad no tiene que implicar siempre un acto de sumisión y de abdicación de la razón; puede ser también un acto de **reconocimiento y de conocimiento**. Se puede reconocer que "lo que dice la autoridad no es irracional ni arbitrario, sino que en principio puede ser reconocido como cierto. En esto consiste la esencia de la autoridad que conviene al educador, al superior, al especialista" (VM, 348).

Propone Gadamer, entonces, continuar **parcialmente** la tradición romántica y concebir la **tradición como autoridad**. El romanticismo valoraba altamente la tradición como autoridad de tal manera que lo heredado o lo transmitido tenía alto poder sobre la acción humana. El Romanticismo levantaba la autoridad de la tradición contra la razón ilustrada. Gadamer se separa de esta postura; está de acuerdo en el valor de la tradición como autoridad, pero no está de acuerdo con que entre en conflicto con la razón (VM, 349). El acto de conservar (la tradición), dice, es también un acto de la razón (VM, 349).

Nos parece que uno de los mejores lugares en los que Gadamer explica el alcance de su concepto de **tradición** es en su análisis de lo **clásico** del que expondremos aquí sus elementos principales. Lo clásico reúne las características que Gadamer va a atribuir a todo texto aprehendido por la comprensión hermenéutica. Tiene, para comenzar, un **sentido normativo** que lo articula con la **verdad**; y tiene, tam-

bién, un **sentido histórico**, aun cuando es esencialmente **intemporal**. Lo clásico es intemporal porque se determina por la "realización de una conservación" que "se mantiene frente a la crítica histórica". En esta conservación radica su normatividad pues "es una confirmación constantemente renovada" (VM, 356) que hace posible la existencia de algo que es verdad y que le da fuerza vinculante (VM, 356). Lo clásico se opone a lo cambiante, a lo efímero, es la "conciencia de lo permanente, de lo imperecedero, de un significado independiente de toda circunstancia temporal; una especie de presente intemporal que significa simultaneidad con cualquier presente (VM, 357). Desde esta óptica, la norma de lo clásico tiene un sentido peculiar pues se trata de una norma articulada temporalmente. De los rasgos distintivos de lo clásico Gadamer extrae la esencia de la tradición y del ser histórico. La tradición exige que el conocimiento histórico se limite a lo pasado "como no pasado", pero lo clásico exige algo más: que su verdad (apofántica como la heideggeriana) se signifique y se interprete a sí misma mediante su sola presencia (VM, 359). Por eso, dice Gadamer que lo clásico es "aquéllo que es por sí mismo tan elocuente que... dice algo a cada presente como si se lo dijera a él particularmente" (VM, 359). Así, la historicidad que Gadamer quiere extraer de la naturaleza de lo clásico para darle estatuto de principio hermenéutico, es la peculiar forma de la historicidad que es la intemporalidad: "esta intemporalidad es un modo de ser hermenéutico" (VM, 359). Como decíamos, Gadamer extiende los rasgos de lo clásico a todo objeto de la comprensión hermenéutica: al comprender la pertenencia del texto o de la obra a su propio mundo comprendemos también su pertenencia a nuestro mundo (VM, 359).

Resumiendo lo anterior[13]: primero, a partir de la recuperación del círculo hermenéutico heideggeriano y del consiguiente planteamiento de la proyección inicial del sentido, se da un segundo paso explicando dicha proyección considerándola como enraizada en la "situación" del intérprete, es decir, en su contexto. Si estos dos pasos se quedaran solos en la propuesta, se corre el riesgo de incurrir

---

[13] Este esquema de análisis lo propone Georgia Warnke en *Gadamer: Herméneutique, tradition et raison*, Le point philosophique, Editions Universitaires, Bruxelles, 1991, pp. 101-108. GADAMER. HERMENEUTICS, TRADITION AND REASON, 1987.

en subjetivismo, por lo que se debe dar el paso tercero que consiste en anclar el proceso completo en la historia, con lo cual lo que se introduce en el círculo no son ya nuestras ocurrencias y preocupaciones provisionales ni nuestro entorno inmediato, sino la tradición histórica con las caracterísiticas de lo clásico.

4. DISTANCIA EN EL TIEMPO

La comprensión exige que se lleve a cabo un **desplazamiento** hacia el texto. Este desplazamiento no deberá ser como el que proponía Schleiermaher según el cual había que desplazarse hacia la subjetividad del autor. Gadamer habla de un desplazamiento hacia la **perspectiva** del autor, es decir al **mundo** desde el cual él formó su opinión particular; según esto, lo que importa no es la opinión del autor sino aquéllas condiciones y circunstancias que hicieron posible esta opinión. Lo que le interesa a Gadamer no es, "una comunión misteriosa de las almas" sino la "participación en un sentido comunitario" (VM, 362). La comprensión de un texto es, pues, **participar en un sentido comunitario**. Un texto tiene un **mundo**, apunta hacia un mundo, **revela** un mundo y es éste el que queremos comprender.

Así, dice Gadamer, el que quiere comprender un texto también debe participar de los prejuicios que hicieron posible ese texto, debe comulgar con los valores y la cultura que conformaron las opiniones de la comunidad en la que se insertaba el autor de este texto. Es una cuestión de equidad: si nosotros proyectamos nuestros prejuicios, el texto tiene derecho también a proyectar los suyos propios.

De todos estos prejuicios, los del texto y los del intérprete, hay que saber distinguir los "buenos" de los "malos". Hay prejuicios legítimos que son los que hacen posible la comprensión, mientras que hay otros que la obstaculizan y producen los malos entendidos (VM, 365). La posibilidad de distinguir unos de otros descansa en la **distancia en el tiempo**.

Es interesante el valor que Gadamer da a esta instancia pues va contracorriente de la tradición hermenéutica e historiográfica y contra lo que puede ser el sentido común. En la tradición hermenéutica, la distancia en el tiempo es pensada como un **obstáculo** para el conocimiento, mismo que da lugar a deformaciones de los textos; mu-

chas técnicas y teorías interpretativas han centrado su interés en reducir al máximo los efectos de tal distancia temporal y compensarla de alguna manera. Lo que Gadamer plantea en este caso es lo contrario. Dice que la distancia en el tiempo no debe superarse; que éste era el presupuesto ingenuo del historicismo: que había que desplazarse al espíritu de la época, pensar en sus conceptos y representaciones en vez de en los propios, y que sólo así podría avanzarse en el sentido de una objetividad histórica. Por el contrario, de lo que se trata aquí es de reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender (VM, 367). Es la distancia en el tiempo la que instaura la **dimensión crítica** de la hermenéutica pues es la que elimina prejuicios inútiles y deja surgir otros que sí guían correctamente la comprensión.

En este punto podríamos preguntarle otra vez a Gadamer qué significa "guiar correctamente la comprensión", es decir, podemos preguntarle otra vez por los criterios de validez o de legitimidad. Su respuesta aludiría a la durabilidad de los prejuicios, es decir, a la tradición. Por eso decíamos antes que es la tradición la vía regia para convalidar las propias opiniones previas así como una instancia en la que descansa el rechazo al subjetivismo; sólo los prejuicios que encuentran eco en la distancia temporal de la tradición serán sancionados. Anclar los prejuicios en la tradición y en la historia, lo hemos visto, aleja de la hermenéutica el fantasma subjetivista. Pero hay que preguntar con G. Warnke si con esto quedan resueltos todos los problemas. Ciertamente la respuesta es **no**. Resta resolver al menos el problema que se presenta cuando hay que elegir entre dos o más prejuicios, opuestos entre sí y arraigados en la misma tradición. Esto no se resolverá sino con la noción de **aplicación** que veremos en este mismo capítulo.

5. ANTICIPACIÓN DE LA PERFECCIÓN

Nuestra comprensión está guiada por la anticipación de sentido y ésta no es un acuerdo subjetivo sino la comunidad entre el intérprete y la tradición. A esta anticipación de sentido Gadamer le llama "anticipación de perfección" con lo que quiere indicar que "sólo es comprensible lo que representa una unidad perfecta de sentido"

(VM, 363). Pero la anticipación de perfección está siempre determinada respecto a algún contenido. La comprensión del lector "está guiada constantemente por expectativas de sentido trascendentes que surgen de su relación con la verdad de lo referido por el texto". La anticipación exige atender la voz del texto. El sentido que se anticipa supone la coherencia del texto, lo cual permite contrastar lo que el texto dice con nuestros prejuicios. La anticipación, que es fiel al texto, permite introducir una instancia de alteridad respecto de la caparazón subjetiva o historicista que amenaza el énfasis contextualista. La anticipación supone, por el contrario, una actitud humilde del intérprete quien acepta la posibilidad de aprender del objeto; supone que el texto dice la verdad, que tiene poder normativo[14]. La diferencialidad entre anticipación proveniente del texto y la precomprensión del intérprete hace que aquélla opere sobre ésta rectificando y corrigiendo. Gadamer compara las expectativas de sentido con la confianza que se tiene a un reportero periodista o con la credibilidad que damos a una carta recibida. Suponemos, en primer lugar, que ambos "emisarios" (reportero y amigo) efectivamente **lo son**, es decir, que no son ni impostores ni farsantes; suponemos, en segundo lugar, que ambos "textos" (el reportaje y la carta) nos dicen la verdad porque ni el reportero ni el amigo tienen motivos para engañarnos. Sentido y verdad se reúnen en la anticipación inicial respecto del texto que se va a interpretar.

Esta tesis plantea al menos un problema, a saber, si al enfatizar la escucha al texto no se está sometiendo o subordinando la comprensión al objeto. Supuestamente, la noción de fusión de horizontes permitirá dar salida a esto. En cualquier caso, las ideas que encierra la noción de anticipación de perfección son importantes no solamente dentro de la lógica del proyecto gadameriano sino también desde la perspectiva de la repercusión de ésta en los trabajos de Habermas. De estas tesis Habermas extrae nada menos que los principios de la pragmática universal, a saber, el postulado de las pretensiones de validez (en particular las pretensiones de verdad y corrección) supuestas en todo discurso.

---

14 *Cfr. Ibid.*, p. 115.

6. HISTORIA EFECTUAL, SITUACIÓN Y HORIZONTE

La "historia efectual" (*Wirkungsgeschichte*; literalmente: historia de los efectos) es una de las nociones hermenéuticas más interesantes desde el punto de vista epistemológico y del de las ciencias sociales. Es, en primera instancia, el conjunto de fenómenos históricos u obras transmitidas; es, también, el conjunto de efectos que esos fenómenos u obras producen en la historia, incluyendo la historia de la comprensión de esos fenómenos, es decir, en otras palabras, incluyendo la historia de la comprensión histórica o de la historiografía. Lo que quiere enfatizar este segundo aspecto de la historia efectual, es que la comprensión histórica es ella misma un **efecto** de la propia historia. Es decir, la historia efectual (o lo que es lo mismo: el principio según el cual la historicidad produce efectos sobre la propia comprensión histórica), determina nuestra selección de los temas históricos y de nuestro objeto de investigación. La historia efectual es, en este sentido, la conciencia de la historicidad de la propia comprensión histórica ("un pensamiento verdaderamente histórico tiene que ser capaz de pensar al mismo tiempo su propia historicidad" (VM, 370)), y ésta consiste en la conciencia de la **finitud**. Es decir, no basta con saber que el proceso de la comprensión en general está atravesado por la historicidad, sino se requiere la conciencia de que **el propio comprender** comparte esta misma naturaleza y extraer de este hecho todas sus consecuencias, todos sus efectos. No es explícito Gadamer en este punto, pero lo que parece sugerir con la enigmática propuesta de la "conciencia de la historia efectual" es que la sola conciencia de la finitud, es decir, de la imposibilidad de abarcar todos los presupuestos de nuestro hacer y pensar, exige que tomemos distancia y relativicemos tales presupuestos[15]. La investigación hermenéutica misma se ve modificada cuando el intérprete tiene conciencia de la finitud. Es decir, el intérprete tomará en cuenta

[15] McCarthy atribuye está lógica de pensamiento también a Rorty y la cuestiona ya que, plantea, la conciencia de la finitud o de nuestros presupuestos para hablar y actuar, más que para relativizar y tomar distancia de los presupuestos, deben servir mejor para construir un punto de partida de una pragmática reconstructiva. *Cfr.* Th. McCarthy, D.C. Hoy, *Critical Theory*, Blackwell, Cambridge, Mass., p. 59, nota 29.

la amplitud e infinitud del conjunto de determinaciones del texto y sabrá que su interpretación no puede abarcarlas todas, por lo que sus afirmaciones tendrán siempre el carácter de provisionalidad.

Habría, entonces, dos planos en los que opera la historia efectual: el plano consciente y el inconsciente. Desde la perspectiva del plano inconsciente, la historia efectual no requiere que estemos enterados de su existencia para operar: "el poder de la historia efectual no depende de su reconocimiento... se impone incluso allí donde la fe en el método quiere negar la propia historicidad". Esto es que los efectos de los fenómenos históricos sobre la comprensión histórica seguirán produciéndose aun cuando no nos situemos en la órbita de la comprensión efectual. Sin embargo, la conciencia de la historia efectual produce otros efectos que son deseables (como los que planteábamos arriba acerca del carácter provisorio de las afirmaciones teóricas), por lo que Gadamer apura a tal toma de conciencia: "De aquí la urgencia con que se impone la necesidad de hacer consciente la historia efectual: lo necesita la propia conciencia científica" (VM, 372).

Ahora bien, Gadamer se preocupa en este momento de tomar distancia de la filosofía de la conciencia y aclara que aunque es conveniente la conciencia de la historia efectual, ésta nunca será completa pues se juega en el territorio de la **finitud**. En este punto se sitúa Gadamer en relación con Hegel, tanto por lo que de éste recupera como por la distancia que toma de él. Por un lado reconoce que la conciencia de la propia historicidad es semejante a un momento de la fenomenología del Espíritu en tanto que aquí Hegel plantea que "en toda subjetividad se muestra la sustancialidad que la determina" (VM, 372), es decir, que las formaciones subjetivas son resultado necesario de un proceso de desarrollo del espíritu y, en esa medida, no corresponden solamente a las expresiones del sujeto sino a la sustancia misma del espíritu, es decir, a la expresión de las relaciones dialécticas entre el sujeto y el objeto. Pero por otro lado, considera Gadamer que la "historia efectual" lo aleja de Hegel; aún más, que fue este aspecto lo que le faltó a Hegel. Este relativizó en la historicidad todo el pensamiento previo, pero no aplicó sus hallazgos filosóficos y temporales a sus propios desarrollos.

Como lo expusimos arriba al hablar de la finitud y la objetividad, lo que a Hegel le faltó es la conciencia de que esta subjetividad es finita y que la conciencia absoluta que Hegel pretende en el saber absoluto, es imposible: "la pretensión hegeliana de un saber absoluto en el que la historia llegaría a su completa autotransparencia y se elevaría a la altura del concepto" (VM, 372), esa conciencia es imposible. En este sentido, la postura de Gadamer es hegeliana en contra de Hegel; toma en cuenta la subjetividad dialéctica, la conciencia de la propia historicidad para hacerla jugar en el proceso de la comprensión, pero al mismo tiempo, se aleja otra vez, como hemos visto, del subjetivismo racionalista que en Hegel se manifiesta en la ingenuidad de la completud del saber.

La conciencia de la historia efectual nos revela que nuestra comprensión está **situada** y que tiene un **horizonte**. Tener conciencia de la "situación hermenéutica" es tener conciencia de que no estamos **ante** una situación sino **en** una situación; no estamos ante la comprensión como ante el objeto del conocimiento que vamos a conocer como sujetos; somos juez y parte del proceso de la comprensión; en ese sentido estamos en una **situación**, lo que implica que nuestra conciencia de la historia efectual no puede ser total; y no por algún defecto de la reflexión sino porque nuestra esencia como seres históricos determina nuestra finitud y, por tanto, la incompletud en el saber y el saberse; "ser histórico, dice Gadamer, quiere decir no agotarse nunca en el saberse" (VM, 372).

Así pues, la idea de que nuestra comprensión hermenéutica esté **situada**, alude a que está sesgada; alude a otra idea nietzscheana que retoma Gadamer a través de Heidegger que es la idea de **perspectiva**; Nietzsche habla de **perspectivismo** y Gadamer habla de **horizonte**. El concepto de **horizonte** se va a convertir en un punto de referencia de la hermenéutica de Gadamer. La idea de horizonte incorpora por un lado el concepto de **situación** y también el de **distancia en el tiempo**; es una metáfora espacial de una realidad temporal.

La situación implica un **horizonte**. Horizonte "es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto" (VM, 372); pero tener horizonte supone la distancia: el que sólo ve lo que tiene cerca, no tiene horizontes (VM, 373). La idea de horizonte permite a Gadamer también plantear en forma más cla-

ra la relación sujeto/objeto. Hasta aquí se ha recuperado para la comprensión el "punto de vista", la perspectiva, la "situación", pero al mismo tiempo se ha tenido excesivo cuidado en que estas recuperaciones no caigan en el subjetivismo; por eso se planteó también la anticipación, con el fin de reconocer del todo la dimensión del objeto, del texto. Pero no queda claro cuál es la articulación de ambas partes. Con la noción de "horizonte" Gadamer podrá aclarar este punto.

La comprensión histórica incluye la exigencia de apropiarnos del horizonte histórico, de desplazarnos hacia el horizonte desde el cual habla la tradición. Pero ¿cómo se adquiere esta "situación horizóntica"? ¿Es suficiente este desplazamiento para adquirirla? No, no es suficiente. Desplazarnos hacia el horizonte del texto es anularnos como sujetos; y aunque el intérprete tiene que escuchar lo que el texto tiene que decir, no debe dejar de hacer valer sus propias ideas. Debe acercarse al texto sin abandonar su propio horizonte. A esto Gadamer le llama **fusión de horizontes**. De lo que se trata en la situación hermenéutica es de obtener el horizonte correcto respecto de los objetos de la tradición que vamos a interpretar sin renunciar al horizonte que nos pertenece y desde el cual interpretamos. La comprensión de un texto de la tradición, ya lo habíamos visto, no se lleva a cabo desplazándonos del todo a esa situación, "por el contrario, uno tiene que tener siempre su horizonte para poder desplazarse a una situación cualquiera" (VM, 375); desde nuestro horizonte propio nos desplazamos hacia otro horizonte, con lo cual ascendemos "hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro" (VM, 375)[16]. La "fusión de horizontes" es importante para la comprensión porque hace explícita la tensión entre texto y presente, entre texto e intérprete, sin subordinar uno respecto del otro, ni reducir uno al otro (VM, 377).

7. APLICACIÓN

La fusión de horizontes se realiza en el momento de la **aplicación**. Para Gadamer la aplicación es el problema hermenéutico funda-

---

[16] Más adelante dice Gadamer: "Una conciencia verdaderamente histórica aporta siempre su propio presente, y lo hace viéndose tanto a sí misma como a lo históricamente otro en sus verdaderas relaciones" (VM, 376).

mental en la medida en que es el momento estructural de toda comprensión (VM, 646). La aplicación constituye un momento polémico de la propuesta gadameriana que marca su especificidad pues lo que con él se propone es que sólo con la aplicación se efectúa la comprensión y la interpretación. La aplicación es el tercer momento de la unidad hermenéutica; el primero es la comprensión que en Gadamer significa comprender el mundo que el texto abre y no la subjetividad del autor; el segundo es la interpretación que significa hacer inteligibles en nuestro marco de referencia las creencias y prácticas que rodean al texto. El tercero es la aplicación. Lo que significa esta unidad hermenéutica es que la comprensión cambia con la situación concreta[17].

La tesis de la aplicación polemiza con la hermenéutica tradicional que concebía separadamente este momento de los otros dos siguiendo la separación que habitualmente se plantea entre la teoría y la práctica: primero obtenemos la teoría y después la aplicamos en distintos momentos y lugares. Lo que Gadamer estaría planteando en cambio, es que la comprensión hermenéutica no crea una teoría abstracta aplicable a cualquier objeto y en cualquier momento posterior a su producción sino que es un tipo de comprensión más parecida al saber moral desarrollado por Aristóteles en la Ética a Nicómaco (*phrónesis*) que a la *episteme*, en tanto que ésta se puede pensar alejada del ser, mientras que el saber moral piensa la razón y el saber "no al margen del ser tal como ha llegado a ser sino desde su determinación y como determinación suya" (VM, 383). Esta propuesta metodológica reúne categorías de un universo propio tales como "concreto", "práctica", "situación práctica", "situación concreta", etc., entrando en polémica con las categorías pertenecientes al mundo de los universales y, desde la óptica de McCarthy, también con el universo crítico ya que, según él, a partir de la noción de aplicación, la comprensión hermenéutica puede verse como la exigencia de en-

---

[17] Dice Gadamer: "Si el texto, ley o mensaje de salvación ha de ser entendido adecuadamente, esto es, de acuerdo con las pretensiones que él mismo mantiene, debe ser comprendido en cada momento y en cada situación concreta de una manera nueva y distinta" (VM, 380). Sobre la relevancia de este momento hermenéutico, *cfr.* Thomas McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 1987, THE CRITICAL THEORY OF JÜRGEN HABERMAS, 1978, y Joseph Bleicher, *Contemporary hermeneutics*, Routledge & Kegan Paul, London.

contrar suficientes puntos de referencia en el texto interpretado que lo hagan de interés para nuestro punto de vista lo que, a su vez, puede significar que deben reconocerse todas las pretensiones de validez planteadas por el texto. Es esto quizás lo que Gadamer quiere decir cuando afirma, como veremos abajo, que todas las pretensiones de validez son "dignas de diálogo"[18]. Aplicar es relacionar el texto con la situación del intérprete para entenderlo adecuadamente; se comprende un texto solamente si tiene lugar una modificación (práctica) del intérprete y de su situación una vez aplicado lo comprendido de lo interpretado.

Arriba dijimos (en el parágrafo 4) que la noción de "aplicación" contribuiría a resolver el problema que se presenta cuando hay que elegir entre dos o más prejuicios, opuestos entre sí y arraigados en la misma tradición. Y, en efecto, si la aplicación implica que la comprensión cambia con la situación concreta y si "aplicar" es relacionar el texto con la situación del intérprete, entonces nunca estamos ante el mismo texto ni ante el mismo prejuicio por más que éstos pertenezcan a la misma tradición.

8. LOS LÍMITES DE LA FILOSOFÍA DE LA REFLEXIÓN

Vimos antes que la historia efectual era la conciencia de la finitud y que ésta es una situación horizóntica. En este punto Gadamer se va a detener para definir otra vez su postura frente a la filosofía clásica y, en particular, frente a Hegel. Puede decirse que es la conciencia la instancia axial de la filosofía hasta Hegel por lo que muchas de las críticas contemporáneas a la tradición filosófica (al menos de Nietzsche a Gadamer y después) son contra la filosofía de la conciencia. Pero si, por otra parte, Gadamer resuelve la cuestión de la historia efectual en una cuestión de conciencia de la situación hermenéutica o, lo que es lo mismo, en una cuestión de **conciencia**, entonces no parecería haber diferencia entre la propuesta gadameriana y la tradicional; la comprensión seguiría siendo un asunto de conciencia. Para que no haya lugar a tal confusión, Gadamer se

[18] Según expresión de McCarthy en *ibid.*, p. 217.

ve obligado a precisar lo que entiende por "conciencia" y cómo se distingue su propuesta de la filosofía tradicional. Así se pregunta ¿qué tipo de conciencia es la conciencia de la historia efectual? Antes de responder, se refiere al modo como la filosofía de la conciencia ha comprendido esta noción. Dice: "toda conciencia aparece esencialmente bajo la posibilidad de elevarse por encima de aquello de lo que es conciencia" (VM, 415); y es esta propiedad de la conciencia lo que constituye la **estructura de la reflexividad**. Dicho de otro modo: la reflexión no se refiere sino a esa capacidad de la conciencia de aprehender el objeto y superarlo una vez que se ha aprehendido. Si la conciencia hermenéutica que Gadamer propone fuera también esto, estaríamos entonces dentro del cono de influencia de la filosofía de la conciencia y, en particular, del hegeliano, que procede vía superaciones sucesivas hasta el conocimiento absoluto. Desde cierto punto de vista, podría creerse que la hermenéutica exige esto: como se trata de interpretar para comprender y este comprender es superación del objeto que se conoce, entonces sólo la infinitud del saber parece satisfacer la exigencia hermenéutica (VM, 416), y en este sentido, su exigencia sería la misma de la dialéctica hegeliana de la conciencia y las críticas a Hegel podrían hacerse también a la hermenéutica filosófica que se está proponiendo.

Lo que Gadamer buscará, entonces, es encontrar una fórmula que evite caer en la filosofía de la reflexión que se sabe a sí misma omnipotente (VM, 417), pero al mismo tiempo considerará que no es fácil deshacerse de la filosofía de la reflexión (o de la conciencia). Lúcidamente observa que no se puede salir de la filosofía de la reflexión desde la reflexión misma ya que toda posición que pretenda refutarla será siempre ya una posición reflexiva[19]. Por eso, va a seguir la estrategia de no enfrentarse al "enemigo" sino apoyarse en él para después oponérsele; y se apoya en Hegel para extraer lo positivo que hay en él, y para plantear después, desde ahí, el problema de la conciencia de una nueva manera.

---

[19] Dice: "Las apelaciones a la inmediatez –por ejemplo, la de la naturaleza corporal, la del tú y su pretensiones, la de la facticidad impenetrable del azar histórico o la de la realidad de las relaciones de producción– se refutan siempre solas porque aluden a algo que no es un comportamiento inmediato sino un hacer reflexivo" (VM,418).

Se basa sobre todo en la noción hegeliana de **experiencia** de la conciencia que quiere adquirir certeza de sí misma (VM, 429). La experiencia en Hegel es la unidad de la conciencia consigo misma: previa escisión de la conciencia que se enajena en el objeto que quiere conocer para reconocerse a sí misma en lo extraño, en lo otro (VM, 431). El saberse a sí mismo de la experiencia de la conciencia hegeliana ya no tiene nada distinto ni extraño fuera de sí. Para él la consumación de la experiencia es la "ciencia", la certeza de sí en el saber. Por eso, la dialéctica de la experiencia tiene que acabar en la superación de toda experiencia que se alcanza en el saber absoluto (VM, 431).

Es este último aspecto el que Gadamer cuestionará de la noción de experiencia hegeliana. Esta no es del todo útil para pensar la conciencia hermenéutica, porque para ésta la experiencia debe ser incorporada y no "superada" como lo es en Hegel. En un sentido no-hegeliano, la experiencia es la apertura a opciones diversas y que enseñan a ser "humano". No es un "saber", sino es una cuestión ontológica; es un "ser"; es aprender de los errores (Bacon), pero es también "aprender del padecer" (Esquilo) (VM, 432): "Lo que el hombre aprenderá por el dolor no es esto o aquello, sino la percepción de los límites del ser hombre, la comprensión de que las barreras que nos separan de lo divino no se pueden superar...La experiencia es, pues, experiencia de la finitud humana", experiencia de la propia historicidad (VM, 433-4).

Así, la filosofía de la reflexión encuentra su límite no en una postura que se le enfrenta (que no podría operar como límite pues ella misma se movería en el terreno de la reflexividad), sino en la **finitud** de la conciencia y en la noción de experiencia que supone, la cual no consiste, al decir de Gadamer, en "un perfeccionamiento del saber, sino /en una/ apertura perfecta a una nueva experiencia"[20]; la finitud de la conciencia hace pareja con la apertura de la experiencia y permite a Gadamer enunciar el *dictum* sobre la conciencia de la historia efectual diciendo que ésta "es más ser que conciencia" (VM,438).

La experiencia de la propia historicidad, a su vez, impide elevarse por encima del propio condicionamiento e impide el ideal de una ilus-

---

[20] VM-II, *op. cit.*, p. 261.

tración consumada como quisieran las ciencias históricas (VM,437). Abandonar la conciencia histórica es salirse reflexivamente de la relación vital con la tradición y quien hace esto, destruye el verdadero sentido de la misma tradición. Así, defiende Gadamer conservar la **relación vital** con la tradición que para él significa

> no abandonarse a la forma metódico-crítica de trabajo con que se acerca a las fuentes. como si ella fuese suficiente para prevenir la contaminación con sus propios juicios y prejuicios (VM,437).

Lo que parece decir Gadamer es, pues, que si se critica la tradición se puede romper la relación vital con ella, y dice también que "estar en la tradición no limita la libertad del conocer sino que la hace posible" (VM, 437). Es decir, que renunciando a la "forma metódico-crítica de trabajo" no renunciamos al conocimiento puesto que también desde la tradición se puede conocer y lo que desde aquí puede conocerse es la tradición misma: "este conocimiento y reconocimiento es el que constituye la tercera y más elevada manera de experiencia hermenéutica: la apertura a la tradición que posee la conciencia de la historia efectual" (VM, 437). Debemos, continúa, "dejar valer a la tradición en sus propias pretensiones, y no en el sentido de un mero reconocimiento de la alteridad del pasado sino en el de que ella tiene algo que decir"; sólo nos conservamos abiertos realmente a la tradición si nos mantenemos abiertos a su pretensión de verdad (VM, 438).

Es quizá este tipo de afirmaciones las que, nos parece, encierran una postura definida de Gadamer a favor no solamente de la inescapabilidad de la tradición sino también de su preeminencia cognoscitiva, y que provoca también, según veíamos, la oposición del pensamiento crítico, ya que si se aceptara tal preeminencia se bloquea la posibilidad de poner en cuestión la tradición. En el próximo capítulo veremos que entre la tesis de la inescapabilidad de la tradición y la tesis de su prioridad epistémica hay una relación de *non sequitur*[21]. El empeño de Gadamer –legítimo desde nuestro punto de vista– de no soslayar ni un solo aspecto de la historia y de la tradi-

[21] Según formulación de Th. McCarthy a la que después nos referiremos.

ción en la comprensión hermenéutica lo conduce, aparentemente, a validar al mismo tiempo todas sus pretensiones de validez, lo cual puede significar –y aparentemente así es tomado por Gadamer– que se restringen las posibilidades de conocimiento diferentes a las postuladas por la tradición.

9. LA COMPRENSIÓN COMO PROCESO DIALÓGICO. ESTRUCTURA DEL PREGUNTAR

Gadamer entiende la comprensión como un proceso dialógico[22], como un diálogo. La comprensión tiene estructura de diálogo porque es el encuentro con la tradición, y ésta no es algo inerte sino que es lenguaje, "esto es, habla por sí misma como lo hace un tú" (VM, 434). El "tú" es un otro con el cuál nos relacionamos pero que también tiene comportamientos respecto a uno. La conversación auténtica requiere también que se dé todo su peso al **tú**, es decir, "atender realmente al otro, dejar valer sus puntos de vista y ponerse en su lugar...querer entender lo que dice" recogiendo el derecho objetivo que tiene de expresar su opinión (VM, 434).

Pero una buena conversación es aquélla en la que los interlocutores saben **preguntar**. La comprensión hermenéutica comienza por la pregunta. Habíamos visto que el círculo hermenéutico comienza por saber escuchar lo que la cosa dice; pero este saber escuchar es posible si se sabe preguntar adecuadamente a la cosa.

Vimos en el inciso anterior que la experiencia hermenéutica se piensa en articulación con la finitud y, por tanto, con la **apertura** hacia una nueva experiencia, así como con la **apertura** hacia la tradición. Ahora Gadamer se va a preocupar por pensar la **estructura** de esta **apertura** y concluye que tiene la estructura de la **pregunta**. El énfasis que Gadamer pone en la conversación y en la estructura de la pregunta permite afirmar que, en último análisis, la noción de

---

[22] Gadamer considera que en VM no le dio la importancia debida a este tema. Según él, tanto la relevancia de la alteridad del *otro* y el papel fundamental que compete al lenguaje como conversación quedaron oscurecidos en la propuesta inicial por dedicar mayor atención a enfatizar la relevancia de la distancia en el tiempo. *Cfr.* VM II, p. 16.

racionalidad que campea en *Verdad y método* es la de la **razón dialógica**[23]. Preguntar quiere decir abrir (VM, 440); dejar "un abierto" sin respuesta predeterminada. La apertura está en una relación particular con la pregunta. Por un lado Gadamer afirma que la apertura (de la experiencia hermenéutica) tiene la estructura de la pregunta, pero por otro lado, sugiere que la apertura (el estar abierto) opera como criterio de validez o de legitimidad del preguntar: "decimos que una pregunta está mal planteada cuando no alcanza lo abierto sino que lo desplaza manteniendo falsos presupuestos" (VM, 441).

La estructura de la pregunta es importante porque, entre otras cosas, alude o supone algo fundamental de la esencia humana, a saber, **nuestra finitud**. La pregunta supone nuestra finitud porque sólo se formula cuando somos conscientes de que no sabemos (VM, 439). Gadamer pone al Sócrates de los Diálogos como modelo del sabio preguntar. Es más difícil preguntar que responder, cree Gadamer, porque es más difícil reconocer que hay algo que no se sabe cuando habitualmente suplimos la falta de conocimiento con la **opinión**, que es un saber a medias. El **no saber** tiene un estatuto superior a la opinión (VM, 443).

También en este momento de su exposición, Gadamer tomará precauciones contra el subjetivismo. El correcto preguntar no se plantea ni se formula; adviene, acaece, como acaecen las ocurrencias; no hay un camino metódico para tener ocurrencias; tampoco lo hay para formular el verdadero preguntar. Este "le llega a uno" (VM, 443). Ahora bien, el arte del preguntar es como el arte de llevar una auténtica **conversación**. Gadamer da una serie de reglas del conversar:

a) Que los interlocutores no argumenten en paralelo (VM,444). Es decir, que se siga rígidamente en la conversación la estructura de pregunta-respuesta.

b) Asegurarse que el interlocutor nos entiende y nos sigue en la argumentación (VM,445).

c) No ejercer la ventaja ni la represión sobre el interlocutor: no aplastarlo con argumentos, sino escucharlo y sopesar sus opiniones aunque sean contrarias a las nuestras.

---

[23] Según lo propone Claudia Villanueva en su trabajo "El concepto de comprensión en Gadamer", Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1990.

Estas reglas conversacionales descritas por Gadamer tienen implicaciones centrales en el campo de la ética y de la política ya que la conversación y sus reglas se convertirían no solamente en el modelo de la comprensión hermenéutica sino también en el modelo del diálogo social y político[24] ya que es condición de posibilidad del éxito de una conversación el que ésta se desenvuelva entre iguales, sin ejercicio del poder que acalle la voz del interlocutor, y con respeto a la opinión del otro.

En este momento conviene abrir un breve paréntesis para hacer dos observaciones. Primera, que hasta ahora Gadamer nos ha planteado al menos tres mecanismos de validación de la comprensión hermenéutica: uno es del que hablamos en el parágrafo 2 que permanecía como una formulación sumamente oscura y que planteaba que la objetividad resulta de la convalidación que las opiniones previas van obteniendo a lo largo de su elaboración. Otro, más concreto, es la **distancia en el tiempo**, que elimina prejuicios inútiles y deja surgir otros que sí guían correctamente la comprensión. A su vez, la distancia en el tiempo, toma la forma de la **tradición** ejemplificada con la figura de **lo clásico**. Por último, la **apertura** opera como criterio de legitimidad del preguntar. La segunda observación que queremos hacer es que Gadamer tiende a identificar el método (de las ciencias) con la intencionalidad, de donde se desprende el cuestionamiento persistente al subjetivismo. Hasta aquí el paréntesis.

Continuando con el tema de la estructura de la pregunta, ésta ocupa un lugar esencial en la comprensión hermenéutica. Gadamer explica esto mediante formulaciones complejas que semejan trabalenguas y que trataremos de simplificar, aunque prevemos que sin demasiado éxito. Situarnos en la posición hermenéutica, es decir, pretender comprender un texto, nos coloca ya ante una pregunta: ante la pregunta que el texto plantea al intérprete. El texto dirige inicialmente una pregunta al intérprete: la pregunta por su interpretación, por el lugar (horizonte) desde el cual el intérprete va, a su vez, a preguntar al texto. El intérprete responde a la pregunta que el texto le formula preguntando, a su vez, al texto por la pregunta a la que él responde. Gadamer

[24] Al menos tal como lo diseña Habermas en la pragmática universal que después revisaremos.

introduce aquí una idea interesante tomada de Collingwood que dice que todo texto responde a una pregunta que se le ha formulado desde la tradición. La tarea del intérprete es, entonces, preguntar por la pregunta a la que responde el texto; pero como la reconstrucción de la pregunta originaria es imposible, entonces, esa pregunta que no podemos reconstruir rebota en el intérprete bajo la forma de la pregunta que el texto formula a éste (VM, 447-453).

Esta compleja estructura conversacional de la experiencia hermenéutica atiende también un tema relevante: compensa que ni el texto ni la tradición que habla a través de él hablan como un auténtico "tú" sino que es el intérprete quien lo hace hablar. Lo que logra la estructura de pregunta/respuesta es que este hacer hablar al texto no es arbitrario, no impone al texto opiniones previas sino lo deja hablar, escuchando, como pregunta, "la respuesta latente en el texto" (VM, 456). La comprensión hermenéutica pensada en términos conversacionales resuelve también otra limitante, esta vez no de toda interpretación, sino de todo lo escrito. Basándose Gadamer en la idea platónica según la cual lo escrito sufre de una indefensión o debilidad básica pues no puede acudir en ayuda del que sucumbe a malentendidos, planteará la necesidad de que la escritura recurra a alguna instancia de apoyo que compense tal debilidad, es decir, la ausencia del autor del texto escrito. Es preciso encontrar la forma que ayude al pensar, una forma que promueva que "las ideas del lector se vean estimuladas y se mantengan productivamente en movimiento" (VM, 473). Esta forma es la *conversacional* que en un mismo movimiento levanta el derecho del intérprete de manifestar su opinión y el del interlocutor de manifestar la suya y ser escuchado.

El recurso a la conversación tal como Gadamer la entiende como modelo de la comprensión hermenéutica es importante por diversas razones: primero, porque el modelo dialógico o conversacional representa un nuevo paradigma epistemológico que rompe con la concepción del conocimiento concebida como relación entre sujeto-objeto; segundo, resta peso al esencialismo metafísico pues enfatiza el preguntar por encima del responder; esto es que la pregunta hermenéutica es un preguntar en el sentido heideggeriano en tanto que no espera una respuesta sino apunta siempre a la dirección del

preguntar[25]; tercero, se opone al subjetivismo pues en el lenguaje en general y en su estructura dialógica rige la esfera del *nosotros* en lugar de la del *yo*[26]. Por eso Gadamer afirma que estar-en-conversación significa "salir de sí mismo, pensar con el otro y volver sobre sí mismo como otro" (VM,). Esto alude a la dimensión práctica a la que apunta la tesis de la *aplicación* que vimos antes.

10. ACUERDO HERMENÉUTICO

Comprender es entenderse con la cosa (VM, 364) o ponerse de acuerdo con la cosa (VM, 462). Este ponerse de acuerdo es un proceso lingüístico, es decir, "el lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa" (VM, 462). Comprender no es ponerse en lugar del otro y reproducir sus vivencias como hubiera querido Schleiermacher[27] y tampoco es un proceso que tenga lugar sólo en el pensamiento; es un movimiento del ser, de aquéllo que hace posible el ser ahí, no es un movimiento del pensar. El **acuerdo** es central en la comprensión.

Para explicar la comprensión hermenéutica Gadamer la compara con la conversación, es decir, compara la relación entre el intérprete y el texto con la relación entre dos personas que conversan (MV, 457). En la conversación se parte de algo en común pero al mismo tiempo se trata de "un proceso por el que se busca llegar a un acuerdo" (VM, 463). Es decir, hay un acuerdo **previo** sobre el mundo antes de cualquier acuerdo al que se pueda llegar sobre lo que se dice (acuerdo-1) y un acuerdo al que se quiere llegar practicando los consejos conversacionales que se mencionaron en el parágrafo anterior (acuerdo-2).

La conversación tiene lugar porque previamente hay un lenguaje común que hace posible que los dialogantes decidan dialogar. En una comunidad lingüística "estamos ya siempre de acuerdo"; no es que haya identidad, dice Gadamer, entre quienes comparten tal

25 *Verdad y método II*, p. 324

26 *Ibid.*, p. 150

27 *Cfr.* Capt. I, parágrafo 1.

comunidad sino que se está en "co-incidencia"[28] respecto de las representaciones del mundo, respecto de las imágenes que nos hacemos de la vida común en relación con las cuales nos entendemos (VM, 457). Hay, pues, una pre-comprensión que supone un **acuerdo-previo**. La hermenéutica filosófica no parte del malentendido sino del consenso, de lo familiar, y desde ahí se hace posible "la salida a lo extraño, la recepción de lo ajeno y por ende la ampliación y el enriquecimiento de nuestra propia experiencia del mundo".[29]

Pero como vimos, hay también un acuerdo "intencional", al que se quiere llegar, que se busca; un acuerdo de segundo grado, podríamos decir, que supone la puesta en marcha del complejo proceso hermenéutico mediante el cual se lleva a cabo aparentemente un movimiento primero de extrañamiento y ajenación, es decir, de experiencia de la alteridad, de escisión, de disolución del primer acuerdo (acuerdo-1) en el que domina la familiaridad, para después retornar a lo común, a otro acuerdo, al acuerdo-2. Este movimiento de extrañamiento tiene que ver con la **lingüisticidad** a la que brevemente nos referiremos en el siguiente parágrafo. Mediante este proceso (del acuerdo-1 al acuerdo-2 pasando por la fase de extrañamiento) se lleva a cabo "una transformación hacia lo común, donde ya no se sigue siendo el que se era" (VM, 458)[30].

Tal vez confunda más, pero con suerte algo aclare hablar del sentido que en Heidegger tiene el acuerdo previo. Según lo que al respecto expone Vattimo, el acuerdo en Heidegger se refiere al "estado de abierto" del Dasein hacia el ente, es decir, a la apertura hacia el mundo que constituye al Dasein.[31] En Gadamer, como veremos, esta apertura –de la cual debe decirse que también es una apertura **previa**– es hecha posible por el lenguaje, por el **medio** que es el lenguaje.

---

[28] *Ibid.*, p. 23

[29] VM II, p. 223. Esto es así desde un punto de vista fenomenológico al cual recurre Gadamer para explicar lo que ocurre en un aspecto de la comprensión hermenéutica en la cual se parte de un lenguaje que conocemos, nos es familiar y en relación con el cual hay entendimiento; pero no es así desde el punto de vista hermenéutico estricto para el cual el lenguaje, de donde parte la comprensión. "forma parte de lo más oscuro que existe para la reflexión humana" (VM, 457) como veremos enseguida.

[30] Con esta idea de transformación. Gadamer continúa la idea heideggeriana de mudanza radical "del modo de ser del hombre en el mundo" mediante la superación de la *metafísica*. *Cfr.* Vattimo, *op. cit.*, p. 125

[31] *Ibid.*, p. 72.

Como puede observarse, no es clara la idea gadameriana del **acuerdo.** Son más bien dos acuerdos. El acuerdo-1, previo, aparece con la estructura de condición trascendental. Se trata del acuerdo con concepciones del mundo, con elementos de la tradición, prejuicios, etc., que implica la comunidad del lenguaje, y de los acuerdos respecto de las "reglas" del buen conversar supuestas antes de que la conversación inicie. Estas "reglas" son condiciones de posibilidad de la conversación a las que se les puede dar la forma de un "acuerdo" implícito, no enunciado sino vivido.

Después se introduce otra dimensión ya no trascendental sino práctica en tanto que este *acuerdo* inicial se descompone en distanciamientos que tienen lugar cuando los interlocutores tratan de comprenderse sobre un tema concreto. Entonces comienza la marcha del proceso hermenéutico que, al decir de Gadamer, culmina en el acuerdo-2. Este segundo acuerdo tiene dimensión ética en tanto que, como vimos, en él se va transformando la conversación así como se van transformando los que participan en el diálogo "donde ya no se sigue siendo el mismo que se era".

Al decir de Gadamer, la dimensión ética del proceso hermenéutico y, por tanto, del acuerdo en el que culmina, representa una diferencia sustancial respecto de los acuerdos a los que se llega mediante los métodos de las ciencias, en los cuales los interlocutores están en relación de exterioridad con el acuerdo al que se llega; el acuerdo adquirido metódicamente es un acuerdo intelectual o racional pero que no transforma prácticamente a los sujetos que se ponen de acuerdo.

La idea de **acuerdo previo**, por otra parte, introduce un cambio epistemológico, pues será desde un **acuerdo** desde donde se inicie la conversación que resultará en la comprensión hermenéutica y no desde la autonomía racional del sujeto que en la soledad se enfrenta al objeto para dominarlo epistemológicamente. Representa también un giro respecto de la hermenéutica clásica en la cual se parte de un malentendido que hay que disipar. El acuerdo en la cosa va también en sentido contrario del psicologismo de la hermenéutica clásica que se pone en lugar del otro y quiere reproducir sus vivencias. Aun cuando Gadamer llega a afirmar que en la conversación hay que ponernos en lugar del otro (VM, 463), aclara en seguida que esto es así "no en el sentido de que se le quiera entender /al otro/ como

la individualidad que es, pero sí en el de que se intenta entender lo que dice" (VM, 463). La noción de **acuerdo** corresponde más bien al aspecto conversacional de la fórmula hermenéutica de la **fusión de horizontes**.

11. LINGÜISTICIDAD

Si bien la fusión de horizontes puede comprenderse mejor si se la piensa con la *estructura* de la **conversación**, debe comprenderse que la materia de esta conversación es **lingüística**. ¿Qué quiere decir Gadamer con esto? Con esto quiere dar un paso más en la fundamentación de la comprensión hermenéutica; es decir, no va solamente a explicar ésta recurriendo a la estructura-imagen del diálogo o la conversación, sino quiere darle fundamento y atribuirle universalidad para lo cual acude al **lenguaje**.

La interpretación tiene que dar con el lenguaje correcto si es que quiere hacer hablar realmente al texto (VM,477). Por eso no hay una interpretación correcta en sí, porque siempre es correcta en relación con el texto al que hace hablar. La lingüisticidad de la comprensión en la interpretación es evanescente y efímera, los conceptos interpretativos desaparecen después de que han hecho hablar al texto (VM,478), después de que éste ha mostrado su verdad en la inmediatez de la comprensión (VM,480). El mundo es el suelo común a todos los que hablan, pero este mundo es de naturaleza lingüística, por lo cual el estar-en-el-mundo del humano es originariamente lingüístico. "Todas las formas de comunidad de vida humana, dice Gadamer, son formas de comunidad lingüística, más aún, hacen lenguaje" (VM,535). Y puesto que el mundo es antes del que habla, y como el mundo es lenguaje, el lenguaje precede a los hablantes. *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*, reza el *dictum* que resume la idea de la lingüisticidad de la experiencia hermenéutica.

Cuando el lenguaje es utilizado por los que entran en una conversación, no lo usan como algo que les pertenece a ellos, sino que es algo que les preexiste; el lenguaje nos precede y por eso puede ser la base de la objetividad porque lo que en él habla son "constelaciones objetivas, cosas que se comportan de un modo u otro". Por eso

Gadamer puede decir que "en el lenguaje se hace claro lo que es real más allá de la conciencia de cada uno" (VM, 539). También porque el lenguaje nos antecede es que "es la verdadera huella de nuestra finitud"[32] y de la finitud de nuestra conciencia, porque al lenguaje le corresponde un auto-olvido esencial, porque por un lado tanto su estructura como la gramática y la sintaxis quedan inconscientes para el lenguaje vivo, y porque por otro lado en el lenguaje se manifiesta la ausencia del yo. Lo que se quiere subrayar con la idea de la lingüisticidad de la experiencia son, quizá dos cosas: por un lado, la "experiencialidad del lenguaje", es decir, la concepción del lenguaje como forma de vida y viceversa, las formas de vida como modos lingüísticos,[33] y por otro lado, la naturaleza finita de la experiencia hermenéutica por tratarse de experiencia de y en el lenguaje.

No deja de ser paradójico el planteamiento gadameriano sobre la finitud de la experiencia hermenéutica ya que, si bien ésta parte de la palabra finita considerada como centro del lenguaje, aquélla tiene un despliegue de alcance infinito. Gadamer propone aquí un modelo de totalidad de estructura cósmica con la palabra en el centro y ésta desplegándose: "cada palabra irrumpe desde un centro y tiene una relación con un todo... cada palabra hace resonar el conjunto de la lengua a la que pertenece y deja aparecer el conjunto de la acepción del mundo que le subyace" (VM, 549). Esta acepción del mundo incluye no sólo lo que se dice sino también lo **no-dicho**: "todo hablar humano es finito en el sentido de que en él yace la infinitud de un sentido por desplegar e interpretar" (VM, 549).

A partir del pensamiento del **lenguaje como centro**, Gadamer va a proponer una **nueva** dialéctica cuya estructura sea simple y estrictamente la de la lógica de la pregunta y respuesta. No se trataría en este caso de una dialéctica semejante a la hegeliana con referencias teleológicas, sino se trataría de una dialéctica que tendría por fundamento la conversación entre la tradición y su intérprete. La diferencia para Gadamer es el carácter de **acontecimiento** de

---

32 VM II, p. 149.

33 Gadamer piensa en la propuesta de Wittgenstein sobre los "juegos de lenguaje" y comenta que ese concepto le resultó muy natural cuando tuvo noticias de él; en VM, I, p. 19.

esta última, es decir, en ésta algo **acontece**. Ahora bien, la noción de "acontecer" continúa la lógica del combate al psicologismo y al racionalismo pues alude al hecho de que no es el intérprete el que busca su objeto y "extrae" lo importante de lo dicho sino que, dejando al lenguaje como centro de la conversación y no a los interlocutores, la verdad acaece, se manifiesta, dejando surgir "algo que ninguno de los interlocutores abarcaría por sí solo" (VM, 553). La dialéctica que tiene al lenguaje como centro es el hacer de la cosa misma, que no es solamente experiencia del pensamiento como "del concepto que pretende liberarse por completo del poder del lenguaje" (VM, 557), sino es un hacer de la cosa que es también un padecer, un comprender, un acontecer. Su diferencia básica con la dialéctica de Platón y Hegel es que éstas someten el lenguaje a su "enunciación", a lo-dicho, lo explícito, con lo cual el lenguaje no alcanza "la dimensión de la expresión lingüística del mundo" (VM, 561). La dialéctica que corresponde a la experiencia hermenéutica concibe lo dicho en unidad de sentido con la infinitud de lo no-dicho. Esta dialéctica no es otra que la dialéctica de la pregunta y la respuesta, dialéctica que no une contrarios ni tiene principio y fin, ni telos ni Aufhebung; tiene sólo centro y este centro, que es la situación hermenéutica bajo la forma de la pregunta/respuesta, determina el "carácter interminablemente abierto del acontecer de sentido en el que participa" (VM, 565). Ahora bien, la apertura del acontecer de la comprensión no significa su arbitrariedad. No toda comprensión es adecuada: "es el contenido mismo de la tradición el que proporciona el baremo único y el que se da a sí mismo acceso al lenguaje" (VM,565).

Con esto reunimos otro aparente criterio de validación de la comprensión hermenéutica. Además de "la convalidación que las opiniones previas van obteniendo a lo largo de su elaboración", de la **distancia en el tiempo**, y de la **apertura** que opera como criterio de legitimidad del preguntar, además de éstos, se plantea que es el **contenido mismo de la tradición** el criterio de la buena comprensión. Reuniendo los cuatro elementos podemos decir que **la comprensión hermenéutica correcta reúne las opiniones previas acerca del texto a interpretar que han sido convalidadas por la distancia en el tiempo, mediante la formulación de preguntas**

adecuadas que al plantearse como auténtica apertura hacen posible que se escuche la voz de la tradición.

De donde se ve y se sigue que **la cosa** no es más que el lenguaje de la **tradición**. Concluye Gadamer:

> No es posible una conciencia en la que la "cosa" transmitida pudiera aparecer a la luz de la eternidad. Toda apropiación de la tradición es histórica y distinta de las otras, y esto no quiere decir que cada una no sea más que una acepción distorsionada de aquélla: cada una es realmente la experiencia de un "aspecto" de la cosa misma (VM, 565).

Para concluir el inciso queremos observar lo siguiente: cuando Gadamer opta para su hermenéutica por el modelo hegeliano de **reintegración** en contra del modelo **reconstructivo** de Schleiermacher (según vimos en el Capítulo I), estaba optando de hecho por la **creación** en contra de la recuperación de lo viejo. No se cansa de repetir a lo largo de su exposición que recuperar lo originario es imposible, bien sea el texto, la intención del autor, la pregunta a la que el texto responde, etc.; siempre debe suponerse que no se recupera sino que se **crea**. Esto lo expresa, por ejemplo, en la frase que recién citamos que niega que haya develamiento del ser sino surgimiento de algo nuevo. Sin embargo, a pesar de tomas de postura y declaraciones en favor de la **creación**, creemos encontrar en el trabajo que hemos expuesto la presencia, en última instancia, de un elemento de pasividad reflexiva por parte del sujeto. Lo que no es extraño si consideramos que es precisamente el subjetivismo bajo la forma de la intencionalidad, uno de los enemigos filosóficos principales de nuestro autor. Según esto, la comprensión opera por "selección natural" de la historia y del tiempo: así se seleccionan los prejuicios, las opiniones previas y los propios textos que rompen la barrera de la distancia en el tiempo. Esta postura no deja de resonar al estructuralismo francés en sus diversas manifestaciones, con la salvedad de que para éste la lectura estructural de la realidad era ella misma producción del conocimiento, mientras que para Gadamer aparentemente no es más que manifestación del ser.

12. UNIVERSALIDAD Y VERDAD

Gadamer cierra la exposición de su propuesta refiriéndose al aspecto **universal** de la hermenéutica. Una vez establecida la lingüisticidad de la mediación entre pasado y presente va a subrayar la **universalidad**: "la relación humana con el mundo es lingüística y por lo tanto comprensible en general y por principio" (VM, 568). Lo que quiere decir con esto es que todo aquello que tenga forma lingüística es comprensible y, por tanto, objeto de la hermenéutica. Esta afirmación es importante por sus efectos entre los teóricos críticos, en particular en Habermas, como veremos, quienes no están dispuestos a aceptar que la hermenéutica sea un instrumento suficiente para comprender ciertas manifestaciones lingüísticas como aquellas que están "distorsionadas" o infiltradas por los intereses o el poder. La tesis de la universalidad defiende que la hermenéutica está presente en **todo** comprender, científico y no científico y en ese sentido es anterior y más comprensiva que la ciencia y sus métodos.

La lingüisticidad fundamental de la experiencia hermenéutica es al final enmarcada por la noción de **verdad** como manifestación o revelación (alétheia). Es notable lo que señala Claudia Villanueva acerca de la noción de "verdad" en *Verdad y método*, a saber, que a pesar de haberle dado este título "a su obra principal, Gadamer no haya abordado ni en ella, ni en sus escritos posteriores, el problema de la verdad de manera amplia y directa"[34]. Para arribar a esta noción, Gadamer transita primero por el concepto metafísico de lo bello en cuya esencia está el **manifestarse** (VM,574): "sólo a la belleza se le ha dado esto, el ser lo más patente y amable"[35]. De aquí se traslada a la metáfora de la **luz** para indicar que la manifestación o el aparecer es posible en virtud de su brillo, para luego llevar a cabo una **equivalencia tendencial entre verdad y lenguaje**, ya que previamente dirá que "la luz, que hace que las cosas aparezcan de manera que sean en sí mismas luminosas y comprensibles, es la luz de la palabra" (VM, 577). Y por último, explica la verdad en términos de **juego** para enfatizar el rasgo de la comprensión hermenéutica

---

[34] Claudia Villanueva, *op. cit.*, p. 67.

[35] Citado de *Fedro,* 250 d 7 en VM, 575.

que da la espalda a la subjetividad y que entra en un espacio con reglas no establecidas por el intérprete. Es importante destacar aquí que hasta el final Gadamer atribuye a la tradición el sitio preferencial que le construyó en todo su trabajo: "Lo que nos sale al encuentro en la experiencia de lo bello y en la comprensión del sentido de la tradición tiene realmente algo de la verdad del juego" (VM, 585).

Confiamos haber mostrado con lo expuesto la riqueza del pensamiento gadameriano y la relevancia de sus planteamientos para la reflexión filosófica contemporánea. En el siguiente capítulo consideraremos los puntos que participan directamente en la discusión con Habermas. Valga en todo caso la aclaración de que esto no significa que miremos como de poco interés los aspectos no tratados, ni nos impide retomarlos en trabajos posteriores.

CAPÍTULO V

DEBATES[1]

Como dijimos antes, no hay quizá una discusión filosófica que centre mejor su atención en la naturaleza de la hermenéutica y la crítica como la que sostuvieron Gadamer y Habermas. Paul Ricoeur, quien juega un papel importante en el debate, buscando como acostumbra la conciliación en lugar del antagonismo, explica las razones de su importancia. En él, dice, se plantea la cuestión del "gesto fundamental de la filosofía", si la filosofía consiste en el reconcimiento de las condiciones históricas a las que toda comprensión humana está subsumida bajo el reino de la finitud o si es, más bien, un acto de desafío, un gesto crítico contra las distorsiones de la comunicación humana que oculta el permanente ejercicio de dominio y violencia[2]. En otro lugar, Ricoeur también explica que el debate entre Gadamer y Habermas ilumina lo que él llama "antinomia del valor", entre la "distanciación alienante" que proponen las ciencias y la "experiencia de la participación" que promueve la hermenéutica[3]. Ricoeur quiere conciliar la hermenéutica y la crítica encontrando aspectos

---

[1] La primera versión de una parte importante de este capítulo la corregimos gracias a observaciones fundamentales de Isabel Cabrera quien con amabilidad lo leyó minuciosamente.

[2] En "Hermeneutics and the critique of ideology", en *Hermeneutics and the human sciences,* Cambridge University Press, ed., trans. and introd. by John B. Thompson, 1981, p. 63.

[3] Planteamiento tomado de Graciela F. de Maliandi, en "Límites de la ilustración. La crítica de Gadamer a la filosofía trascendental: su aplicación en la polémica con Habermas", en *Cuadernos de Ética,* Revista de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, No. 8, diciembre de 1989, p. 88.

hermenéuticos en ésta así como elementos críticos en la hermenéutica. En este capítulo veremos si es posible tal conciliación.

A nosotras nos parece que una de las razones que hace notable este debate es que tiene un lado sorpresivo porque inicialmente Habermas no sólo no se opone sino se alía a la hermenéutica. De hecho nunca dejará de reconocerse la importancia de esta dimensión de las ciencias sociales y, en particular, de los aportes metodológicos de la propuesta gadameriana. Este reconocimiento lo expresa en partes importantes del volumen I de la *Teoría de la acción comunicativa* publicada once años después de los artículos en los que polemiza con Gadamer. Citaremos la lista de reconocimientos por considerarlos de importancia para las cuestiones que nos ocupan. Dice Habermas:

La contribución metodológica de la hermenéutica filosófica podemos resumirla en los siguientes puntos:

- el intérprete no puede esclarecer el significado de una manifestación simbólica sino como participante virtual en el proceso de entendimiento de los directamente implicados;
- esta actitud realizativa le vincula a la precomprensión que caracteriza a la situación hermenéutica de la que parte;
- pero la validez de su interpretación no tiene por qué verse menguada por esa vinculación,
- ya que puede servirse de la estructura racional interna de la acción orientada al entendimiento y hacer un uso reflexivo de la competencia de juicio que caracteriza a un participante en la comunicación que sea capaz de responder de sus actos, para
- poner sistemáticamente en relación el mundo de la vida del autor y de sus contemporáneos con su propio mundo de la vida
- y reconstruir el significado del interpretándum como contenido objetivo de una emisión o manifestación susceptible de crítica, que es sometida a un enjuiciamiento por lo menos implícito[4].

En estas frases Habermas traduce a su propio lenguaje la teoría (llamémosle así) hermenéutica gadameriana, pero dicho en otro len-

[4] J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, volumen 1, Taurus, 1987, p. 188. THEORIE DES KOMMUNKATIVEN HANDELNS. BAND 1, 1985).

guaje y desde otra perspectiva, debemos afirmar que es **grande la** deuda de Habermas con la hermenéutica filosófica de la que obtuvo por lo menos tres ideas que estructuran aspectos medulares de su teoría de la acción comunicativa: la idea del lenguaje como piso teórico-especulativo, las ideas de diálogo y conversación de las que obtuvo la argumentación procedimental como la vía de acceso al consenso; y el papel relevante del **acuerdo** o **consenso**, tanto del acuerdo trascendental como del "intencional". Sin embargo, los puntos de desencuentro están ahí.

El tiempo de la polémica con Gadamer es un tiempo crucial en el pensamiento habermaseano. Corresponde a la fase inmediata posterior a la publicación de *Conocimiento e interés,* momento en el que tienen lugar dos procesos paralelos. Uno tiene que ver con la lluvia de reacciones, que ya analizamos, ante este texto; otro, es el de la insistencia de Habermas en aprehender la relevancia de la hermenéutica para su proyecto teórico, así como en profundizar su distanciamiento de la versión filológica de la misma. Como antes dijimos, tanto las críticas a la publicación de su primer trabajo sistemático, como su encuentro con Gadamer, lo llevaron a radicalizar sus posturas y a modificar el rumbo. Es, de hecho, en la discusión con Gadamer donde por primera vez habla Habermas tanto del proyecto de una teoría de la comunicación lingüística como de la necesidad de un análisis del uso del lenguaje libre de contexto[5].

Convencido de la pertinencia de su análisis del psicoanálisis y de haberlo convertido en modelo de la teoría crítica, Habermas está dispuesto a enfrentarse a la propuesta hermenéutica gadameriana con el arma del psicoanálisis en la mano. Con ella Habermas puede afianzar su idea de que la hermenéutica en general es insuficiente no sólo para pensar la teoría desarrollada por Freud sino para pensar toda deformación sistemática de la comunicación y, a pesar de los acuerdos con el pensamiento gadameriano, arriba a un punto en el cual requiere establecer un claro deslinde. La insuficiencia de la hermenéutica gadameriana la plantea en el importante "Informe bibliográfico" de 1967 denominado "La lógica de las ciencias sociales"[6], y

---

[5] Axel Honneth, *The critique of power*, MIT Press, 1991, p. 281.

[6] Recogido en el capt. 4 de *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988. ZUR LOGIK DER SOZIALWISSENSCHAFTEN, 1970. (LCS, en adelante seguido del número de la página).

después en el artículo "La pretensión de universalidad de la hermenéutica" de 1970[7]. En estos trabajos Habermas refuta muchas de las tesis centrales de la propuesta hermenéutica de Gadamer; en ellos concibe a la crítica ideológica y al psicoanálisis como ejercicios teóricos que muestran los límites de la hermenéutica y, por tanto, los límites de toda teoría que proceda sobre la base de la comprensión del lenguaje (en el sentido de Dilthey) o de su análisis bajo la ilusión de la "autocomprensión objetivista" (PUH, 282). Gadamer, por su parte, responde a Habermas sobre todo en el Epílogo que aparece a partir de la tercera edición de *Verdad y método* y en los artículos "Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y método* I" y "Réplica a 'Hermenéutica y crítica de la ideología' "[8]. Aquí Gadamer matiza sus tesis y las hace más convincentes; se acerca parcialmente al ideal habermaseano en la medida en que parcialmente incorpora a su propuesta el ideal crítico; mas hay otros aspectos en los que no lograron ponerse de acuerdo. Gadamer responde a varios núcleos de problemas: al cuestionamiento de la universalidad de la hermenéutica, a cuestionamientos del papel que atribuye a la tradición, a la autoridad, y al método; cuestiona también el papel que Habermas atribuye a la reflexión y a la crítica así como el juicio de Habermas según el cual la hermenéutica gadameriana no incorpora en su seno ninguna instancia crítica. Acerquémonos al debate.

1. LA UNIVERSALIDAD DE LA HERMENÉUTICA

En un análisis semejante al que lleva a cabo en *Conocimiento e interés* en relación con la hermenéutica de Dilthey, Habermas recuerda que hay una cierta inteligibilidad ante la cual la hermenéutica propuesta por Gadamer muestra su incapacidad:

> Cuando las dificultades de interpretación se deben a la magnitud de la distancia cultural, temporal o social, podemos en principio señalar de

---

[7] Recogido en el mismo volumen, capítulo 5. (PUH, en adelante seguido del número de la página).

[8] Traducidos en *Verdad y Método* II, Ed. Sígueme, Salamanca, 1992. WAHRHEIT UND METHODE. ERGÄNZUNGEN-REGISTER, 1986.

> qué informaciones adicionales tendríamos que disponer para poder entender: sabemos que hemos de empezar descifrando un alfabeto, familiarizándonos con un léxico o averiguando reglas de aplicación específicas del contexto. Dentro de los límites de tolerancia de la comunicación lingüística habitual podemos saber, en nuestro intento de esclarecer hermenéuticamente plexos de sentido ininteligibles, qué es lo que (aún) no sabemos. Esta conciencia hermenéutica se revela insuficiente en los casos de comunicación sistemáticamente distorsionada: la ininteligibilidad resulta aquí de una deficiente organización del habla misma (PUH,287).

Esto, según Habermas, lo ha mostrado la teoría freudiana la cual se ocupa específicamente de este tipo de comunicación. Habermas considera que Freud desarrolló en realidad una teoría de la comunicación normal y de la patológica, o bien, como habíamos dicho, de la comunicación sistemáticamente distorsionada. La visión que Habermas tiene del psicoanálisis es la de Alfred Lorenzer quien estudió el diálogo psicoanalítico entre médico y paciente entendiéndolo como un análisis del lenguaje (PUH, 289) distinto del análisis comprensivo de Dilthey y del análisis autocomprensivo de MacIntyre. Lo específico de la propuesta de Lorenzer es la comprensión escénica que se caracteriza por remontarse, a través de la relación de transferencia, hasta las escenas traumáticas originarias para establecer, a partir de allí, una explicación que al mismo tiempo es principio de solución del conflicto. La comprensión escénica se caracteriza por su fuerza explicativa y ésta, a su vez, por romper con la autocomprensión de la hermenéutica simple logrando explicar las manifestaciones vitales ininteligibles mediante "la explicación de la génesis del sinsentido" (PUH, 290). Desde esta concepción del psicoanálisis Habermas refuta a Gadamer:

> Ya el conocimiento implícito de las condiciones de la comunicación sistemáticamente distorsionada que de hecho se presupone al hacer uso, en términos de hermenéutica profunda, de la competencia comunicativa basta a poner en cuestión la autocomprensión ontológica de la hemenéutica que Gadamer desarrolla siguiendo a Heidegger (PUH,300).

Gadamer, por su parte, no está de acuerdo con Habermas en que los casos de comunicación sistemáticamente distorsionada marcan los límites de la hermenéutica. Sostiene que la universalidad de la hermenéutica "abarca todo lo racional, todo aquello que puede ser objeto de acuerdo mutuo. Cuando el entendimiento parece imposible porque se hablan 'lenguajes distintos', la tarea de la hermenéutica no ha terminado aún. Ahí se plantea ésta justamente en su pleno sentido: como la tarea de encontrar el lenguaje común"[9]. La universalidad de la hermenéutica, según Gadamer, abarca los objetos del psicoanálisis y de la ideología, es decir, abarca a la comunicación sistemáticamente distorsionada. En relación con el psicoanálisis plantea que "lo inconsciente, en el sentido de lo implícito, es el objeto normal del esfuerzo hermenéutico"[10]. Y en relación con la ideología plantea que las relaciones de poder que en ellas se concentran están prácticamente tratadas por los prejuicios que la hermenéutica examina[11]. En su intervención, Paul Ricoeur plantea algo semejante afirmando que en las instancias críticas que Habermas usa de modelo, que son el psicoanálisis y la crítica de la ideología, está presente la hermenéutica de manera patente bajo la forma de "hermenéutica profunda" según la expresión del mismo Habermas. Señala también que otra prueba de la armonía entre crítica y hermenéutica es que ambas operan en un terreno común, a saber, el de la comunicación, pues ésta constituye tanto el campo de la hermenéutica como el del objeto de la teoría crítica que es, como se sabe, la comunicación sistemáticamente distorsionada.

No nos parecen conducentes estos argumentos de P. Ricoeur pues se reducen, nos parece, a repetir lo que Habermas analizó con detalle, a saber, el psicoanálisis como "hermenéutica profunda" y el lenguaje como el suelo de la reflexión filosófica contemporánea. Mas podemos aprovechar esta intervención para comentar que la expresión "hermenéutica profunda" utilizada por Habermas para referirse a la metodología presente en el psicoanálisis o en la crítica de la ideología, nos parece una expresión de compromiso con la cual se

---

[9] En *Verdad y método* II, *op. cit.*, p. 392.

[10] Hans-Georg Gadamer, *La razón en la época de la ciencia*, Alfa, Argentina, 1981, p. 78. VERNUNFT IM ZEITALTER DER WISSENSCHAFT, 1976.

[11] H.-G. Gadamer, VM II, p. 234.

quiere aludir a la presencia de la hermenéutica en las explicaciones causales del psicoanálisis o de la crítica de la ideología y no a una radicalización del principio hermenéutico como inicialmente puede sugerir la expresión. Decimos que se trata de una expresión de compromiso porque lo que ocurre en verdad con la "hermenéutica profunda" es lo contrario de esta radicalización: con ella no solamente Habermas desenfatiza el papel de la hermenéutica en la explicación de las teorías sociales críticas, sino se podría decir que lleva a cabo una ruptura con ella señalando precisamente que **no** tienen un terreno común, y es esto lo que aparentemente Paul Ricoeur no percibe. Insistimos, pues, aquí en lo que planteamos en el capítulo II: que tengan lugar procesos de interpretación en el psicoanálisis no significa que la teoría psicoanalítica sea una hermenéutica.

En relación, por otra parte, con la respuesta de Gadamer, no estamos de acuerdo en que lo inconsciente de la comunicación sistemáticamente distorsionada (CSD), tanto de la ideología como del objeto del psicoanálisis, sea equivalente a "lo implícito" o a los prejuicios de los que da cuenta la hermenéutica. Nos parece que tanto "lo implícito" como los prejuicios permanecen en el plano del análisis del lenguaje o de lo que Habermas llamó en su crítica a Dilthey la vuelta "al contexto intencional de lo subjetivamente mentado" (CI, 217). Lo inconsciente no adviene necesariamente a la conciencia mediante un esfuerzo de interpretación, mientras que sí lo hacen lo implícito y los prejuicios, o al menos muchos de éstos. Quizás algunas ideas extraídas de Paul Ricoeur y de la discusión de Habermas con MacIntyre nos ayuden para apoyar este punto.

1.1 *Lo inconsciente y "lo implícito"*

En el capítulo I del Libro Tercero de su estudio sobre Freud titulado: "Epistemología: entre psicología y fenomenología"[12], Ricoeur establece importantes diferencias entre psicoanálisis y fenomenología que aquí pueden valer para la diferencia entre psicoanálisis y her-

---

[12] En Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura* (FIC), Siglo XXI, México, 1970. DE L'INTERPRÉTATION - ESSAI SUR FREUD, 1965.

menéutica. Apoyándose en un artículo de J. Laplanche y S. Leclaire[13], Ricoeur destaca las siguientes distinciones:

1a. La fenomenología es una disciplina reflexiva; el psicoanálisis no lo es.

2a. La fenomenología comienza con un acto de "suspensión" (epoché) que está "a la libre disposición del sujeto"; el psicoanálisis, en cambio, "comienza con una suspensión del control de la conciencia" (FIC, 341).

Señala también que el asunto principal de la técnica psicoanalítica no es cuestión de "sustituir la ignorancia por conocimiento" ni del "perfeccionamiento en la toma habitual de conciencia" sino, en todo caso, el de vencer las resistencias" (FIC, 359).

Lo que nos parece indican estas afirmaciones es que lo inconsciente no está a la disposición del sujeto como pueden estarlo lo implícito o los prejuicios de Gadamer. Lo inconsciente está sellado por la barra de separación entre los sistemas consciente/inconsciente, barra que, tal como Habermas dijo a Gadamer, sólo *algo más*, diferente de la hermenéutica, puede contribuir a atravesar[14].

1.2 *Inconsciente y dominio*

Algo semejante plantea Habermas en una breve discusión con MacIntyre. En el artículo "La lógica de las ciencias sociales"[15] Habermas pone en cuestión la reducción que MacIntyre hace en "The unconscious" (1958) de la teoría freudiana concibiéndola como mero análisis del lenguaje y tratando aparentemente con ligereza al in-

---

[13] Jean Laplanche y Serge Leclaire, "El inconsciente: un estudio psicoanalítico" en J. Laplanche *et al.*, *El inconsciente freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1969.

[14] Ricoeur se refiere también a esto: "la represión es una exclusión real que ninguna fenomenología de lo implícito, de lo co-intentado puede alcanzar" (FIC, 343). Es notable, por lo demás, que teniendo tan claros los efectos de la represión, Paul Ricoeur no los haya articulado con la dificultad para conciliar la crítica que representa la sospecha con la "fe" en la cultura de la hermenéutica recolectora, tal como lo vimos en el capítulo II.

[15] LCS, p. 266-272.

consciente al concebirlo, bien como un simple rótulo clasificatorio bajo el cual se pueden colocar nuevas interpretaciones del pasado que el analista ofrece al paciente como instancia biográfica identificatoria, o bien como una instancia ajena a la represión[16]. En este punto es interesante seguir la línea de argumentación de Enrique Marí[17]. La teoría de Freud para Habermas "contiene supuestos que pueden interpretarse como hipótesis legaliformes en sentido estricto... esta teoría comprende también relaciones causales. No se agota en la hermenéutica de los motivos de la acción, como MacIntyre afirma". Pero al mismo tiempo, señala Marí, MacIntyre no desconoce el carácter explicativo de la teoría freudiana como tampoco desconoce la naturaleza inconsciente de los motivos de acción. Por esto es interesante formularse la pregunta que Marí formula: "¿en qué consiste básicamente el desacuerdo de Habermas?[18] Vimos antes que la crítica de Habermas a la hermenéutica filológica de Dilthey se dirigía a una excesiva confianza de ésta en la conciencia y el recuerdo del intérprete o en "el contexto intencional de lo subjetivamente mentado como última base de la experiencia" (CI,217). Habermas no puede hacerle este mismo reproche a MacIntyre puesto que MacIntyre sí toma en cuenta los motivos inconscientes de acción que no pueden descubrirse con medios ordinarios"[19]. Tampoco Habermas puede, como veíamos siguiendo a Marí, reprochar a MacIntyre el desconocimiento del carácter explicativo de la teoría freudiana. Lo que sí se le puede reprochar es que desconoce el marco de referencia explicativo específico de la teoría freudiana; es decir, ni niega que haya explicación en Freud ni niega que haya motivos inconscientes de acción; más aún, MacIntyre consideraría al inconsciente como la instancia que explicaría las fallas del texto pero, entonces, el inconsciente sería lo que era en Dilthey el "contexto intencional subjetivamente mentado". Lo que Habermas quiere subrayar, y nosotras con él, es que en la hermenéutica

---

16 *Ibid.*, p. 268.

17 En su artículo "El concepto de causalidad en la lectura habermasiana de Freud. Hermenéutica versus ciencia explicativa", en *Cuadernos de ética*, Revista de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, No. 8, diciembre de 1989.

18 *Ibid.*, p. 60.

19 *Cfr.* LCS, p. 272.

freudiana eso inconsciente no cumple la función de última base de la experiencia" sino que se encuentra a su vez explicado. El inconsciente, como Freud lo explica, es el resultado de la represión que los sujetos ejercen sobre sí mismos presionados por las coacciones sociales. Es esto lo que MacIntyre no puede ver; "es incapaz, dice Habermas, de identificar en tales actos de represión el *dominio* que no sólo se hace oír a través del lenguaje, sino que la prohibición de una discusión exenta de coacciones somete también al lenguaje mismo. Es el dominio quien expulsa de la comunicación libre al sentido recibido y lo desfigura hasta convertirlo en un poder demoniaco de la naturaleza" (LCS, 272).

De esta relación de dominio presente en el lenguaje es de la que ni el análisis del lenguaje ni la hermenéutica pueden, en ocasiones, dar cuenta. Afirmar que la hermenéutica sí puede dar cuenta de la CSD, como hace Gadamer, porque los prejuicios están enraizados en la tradición cultural en la que circulan los intereses económicos y políticos, es no haber comprendido que estos intereses económicos y políticos pueden bloquear la misma competencia hermenéutica del intérprete. Considerar, por otra parte, que el objeto de la hermenéutica es el inconsciente y que éste sea concebido como lo "implícito", lo que muestra es que Gadamer tiene una concepción del inconsciente que no tiene que ver con lo planteado por Freud al menos en el capítulo VII de *La interpretación de los sueños* en relación con la estructuración en sistemas del aparato psíquico.

Gadamer tiene razón en que ni la crítica de la ideología ni el psicoanálisis salen del campo de influencia de la hermenéutica. Como dijo Paul Ricoeur, también la crítica es una tradición. Pero esto no es lo mismo que decir que la hermenéutica puede dar cuenta de los objetos de estudio de la crítica de la ideología o del psicoanálisis. Georgia Warnke lo precisa: "calificar una perspectiva de ideológica y reconocer su raigambre histórico y social son dos cosas diferentes"[20]. Una afirmación es ideológica no porque encuentre su origen en lo no-explícito o porque se apoye en normas y creencias no ex-

---

[20] Georgia Warnke, *Gadamer: herméneutique, tradition et raison*, Le point philosophique, Éditions Universitaires, De Boeck, Francia-Bélgica, 1991, p.148. GADAMER. HERMENEUTICS, TRADITION AND REASON,1987.

presadas sino porque sitúa a los sujetos en un universo de discurso en el que pueden ocultárseles los motivos de sus creencias o acciones.

2. SOBRE EL MÉTODO

Veíamos arriba que Habermas opone la fuerza de la reflexión científica a la tradición. En relación con esto va el reclamo a Gadamer por rechazar la metodología científica lo que, a su vez, lo conduce a proponer la universalidad de la hermenéutica. Habermas piensa que al oponerse Gadamer al método científico está, sin quererlo, haciéndose cómplice de la misma ideología positivista que critica, en el sentido de la devaluación que ésta hace de la hermenéutica. Al oponer la hermenéutica a las ciencias, Gadamer está realizando la prohibición positivista de no incluir las teorías basadas en el método hermenéutico entre el conjunto de las ciencias[21]. Un radical y más profundo enfrentamiento al positivismo, diría Habermas, consistiría en considerar la hermenéutica como susceptible de articulación con las ciencias y no en antagonismo con ellas. Esto mismo es lo que Habermas considera sobre la base de que la hermenéutica no sólo no está en oposición a las ciencias sino que suele ser o puede ser el suelo de las mismas (LCS, 252).

A esto Gadamer replica que él nunca rechazó a las ciencias: "es un ingenuo malentendido temer...que la reflexión hermenéutica que yo estoy planteando pueda representar una desviación respecto de la objetividad científica. En esto tanto Habermas como Apel y los representantes de la 'racionalidad crítica' parecen acometidos por una misma ceguera" (VM,646). Lo que Gadamer plantea, a decir suyo, es una limitación del método de las ciencias pero no de las ciencias mismas: "el que en su conocimiento /de las ciencias del espíritu/ opere también el ser propio del que conoce, designa ciertamente el límite del "método", pero no el de la ciencia"[22].

[21] "Gadamer se aproxima involuntariamente a la devaluación de la hermenéutica por parte del positivismo. Conviene con sus adversarios en la idea de que la experiencia hermenéutica «rebasa el ámbito de control de la metodología científica»" (LCS, 252).

[22] VM, I, 585. Líneas antes había dicho Gadamer: "En el conjunto de nuestra investigación se ha evidenciado que para garantizar la verdad no basta el género de seguridad que proporciona el uso de métodos científicos. Esto vale muy especialmente para las

3. EN RELACIÓN CON LA TRADICIÓN Y LA FILOSOFÍA REFLEXIVA

Hemos visto que la tradición es uno de los aspectos centrales de la propuesta gadameriana en la cual descansa no sólo todo el edificio de la comprensión hermenéutica sino también la crítica que ésta puede dirigir al subjetivismo. Pero aquí donde se percibe el alcance de esta propuesta, radica una parte de sus límites. Así como desde la tradición se puede rechazar el subjetivismo, no podemos desde ella rechazar la propia tradición.

Habermas plantea que de la idea de tradición como estructura necesaria de prejuicios, Gadamer pasa indebidamente a una rehabilitación de los prejuicios en cuanto tales (LCS, 254). Conocer la estructura de prejuicios en la que está sumergido nuestro comprender no exige su acatamiento o su aceptación, antes por el contrario, lo que puede y suele ocurrir, dirá Habermas, es que su conocimiento o su "transparencia" (LCS, 255) los disuelve como tales prejuicios. En esto consiste, precisamente, la esencia y la fuerza de la reflexión de la cual aparentemente Gadamer no se percata: "El prejuicio de Gadamer en favor del derecho de los prejuicios acreditados por tradición pone en cuestión la fuerza de la reflexión, fuerza que por su parte se acredita en su capacidad de poder también recusar la pretensión de las tradiciones" (LCS, 255). Habermas está de acuerdo con el planteamiento de Gadamer según el cual toda comprensión está sumergida en las tradiciones de manera estructural; pero de aquí no se sigue, dice, que no se pueda tomar distancia de ellas ni que éstas no se vean modificadas por la reflexión científica (LCS, 253). Puede reconocerse la tradición y al mismo tiempo estar inaugurando desde el presente una nueva valoración de la misma, una valoración que puede implicar –o no– su rechazo.[23] Ante la pretensión de

---

ciencias del espíritu, pero no significa en modo alguno mengua para su cientificidad, sino más bien la legitimación de la pretensión de un significado humano especial que ellas vienen planteando desde antiguo" (*Ibid.*).

[23] "Gadamer no se percata de la fuerza de la reflexión que se desarrolla en el *Verstehen*. Esa fuerza ya no se ve aquí enceguecida por la apariencia de desarrollo hacia un absoluto que pudiera dar razón de sí mismo por vía de autofundamentación, ni tampoco se desliga del suelo de lo contingente donde tiene su origen. Pero al penetrar la génesis de la tradición en que la reflexión se origina y sobre la que la reflexión se vuelve, queda sacudido el dogmatismo de la práctica de la vida", (LCS, 254).

Gadamer de fundar la clarificación hermenéutica de manifestaciones vitales ininteligibles en un consenso asentado en la tradición, y ante la tesis según la cual este consenso es incuestionable, Habermas considera que este consenso previo basado en la tradición es tan digno de sospecha como cualquier otro consenso inmediatista. Como lo recuerda Mendelson dándole la razón a Habermas en este punto, después de la crítica ilustrada a la religión y después de lo expuesto por Marx, Freud y Nietzsche, es necesario admitir que la razón práctica y el área de convicciones comunes que la sustentan pueden ser ideológicas y por lo tanto necesitan ser examinadas y criticadas a través de los lentes de una teoría[24]. Reconoce que sospechar por sospechar de los acuerdos, es decir, de manera abstracta, no tiene sentido, pero de aquí a que se niegue el poder de la reflexión crítica de disolver actitudes dogmáticas heredadas por la tradición, hay un enorme paso; ese paso es el que separa a Habermas de los planteamientos de Gadamer. Aquél se apoya en A. Wellmer para defender esta idea; dice Wellmer: "La Ilustración sabía lo que la hermenéutica olvida: que el «diálogo» que, según Gadamer, «somos», es también un plexo de poder y que por eso mismo no es diálogo alguno..." (PUH, 301). Wellmer alude, y Habermas con él, a que si hay algo que pudimos aprender de la Ilustración es precisamente la posibilidad de criticar la tradición, la posibilidad de poner en cuestión todos aquellos valores que aun cuando la tradición legitimó en su momento pueden posteriormente ser revisados; si así no fuera, no habría sucesión de "presentes" cada uno con su particularidad, sino estarían todos sumergidos en un gran presente universal: "lo recibido tiene también que poder ser revisado, pues de lo contrario lo no idéntico quedaría aniquilado en la sostenida identidad grupal" (LCS, 250).

Ante estas objeciones, Gadamer concede que su insistencia en la fidelidad a la tradición pudo dar lugar a malos entendidos y aclara que lo que en verdad quiere proponer no es el privilegio de lo tradicional ni el sometimiento ciego a su poder, sino simplemente tomarlo en cuenta como "material de la realidad", es decir, que la tradición debe considerarse como sustancia de la realidad textual que se quiere interpretar y comprender. Gadamer considera que la oposición que

---

[24] J. Mendelson, "The Habermas-Gadamer...", *op. cit.*, p. 71

Habermas plantea entre tradición y reflexión no toma en cuenta que la reflexión crítica también está inmersa en la situación hermenéutica. Dice: "incluso en las ciencias comprensivas el sujeto no logra evadirse del contexto histórico-efectual de su situación hermenéutica hasta el punto de lograr que su comprensión misma no entre en ese proceso. El historiador, aun el de la ciencia 'crítica', está tan lejos de abandonar las tradiciones vigentes, como la de los Estados nacionales, que él como historiador nacional interviene en las mismas con su acción formadora y conformadora"[25]. Desde la óptica gadameriana, "ninguna cantidad de reflexión puede remover la pertenencia del historiador a la tradición"[26]. Son correctos, nos parece, los planteamientos de Gadamer acerca de la irrebasabilidad de la tradición, pero esta irrebasabilidad es reconocida también por Habermas. A lo que Gadamer no responde es al planteamiento según el cual la raigambre en la tradición no exige la exclusión de la crítica o, como dice Habermas, que no se pueda tomar distancia de aquélla y que no se vea modificada por la reflexión. En el parágrafo 5 de este mismo capítulo intentaremos dar cuenta de por qué Gadamer no atiende esta objeción de Habermas.

Mientras tanto hay que decir que ni uno ni otro atinan a plantear nítidamente la cuestión debido a que en ambos casos, la noción de "tradición" es pensada de manera simple. Gadamer no piensa las contradicciones internas a la instancia tradicional ni las relaciones de poder que en ellas actúan y Habermas no percibe de manera explícita lo que P. Ricoeur le recuerda, a saber, que también la crítica es una tradición[27].

4. SOBRE LOS PREJUICIOS

Gadamer responde a la crítica de Habermas a la rehabilitación de los prejuicios indicando que nunca pretendió legitimar todos los prejuicios sino hacer justicia "al sentido productivo de la precomprensión,

---

[25] VM, II, p. 233.
[26] J. Mendelson, *op. cit.*, p. 61.
[27] Agradezco a Ambrosio Velasco sus comentarios en relación con las ideas incluídas en este párrafo.

que es premisa de toda comprensión"[28]. Es comprensible y correcta esta aclaración. Comprensible, porque con ella limita aparentemente los excesos de su postura –excesos que por lo demás reconoció también en relación con el rol atribuído a la tradición; correcta, puesto que con ella distingue algo que es fundamental en general en toda la discusión, a saber, lo que G. Maliandi llama el sentido **débil** de lo trascendental, que se refiere al "procedimiento de abstracción que consiste en elevarse de un discurso dado hacia sus presuposiciones ocultas", que "Gadamer está dispuesto a reclamar para la hermenéutica...La tarea hermenéutica /afirma/ también es trascendental en la medida en que consiste en hacer consciente la '**tradición operante**' "[29]. El "sentido productivo" de este trascendental, que es la **precomprensión**, es lo que Gadamer está dispuesto a pelear y defender con razones altamente convincentes[30].

En relación con los prejuicios, Paul Ricoeur también acota y señala que su relevancia en el pensamiento gadameriano, más que alejar, acerca la hermenéutica al pensamiento crítico, ya que ambos, prejuicios e ideología, se cruzan en el planteamiento de la **finitud**[31]. es decir, coinciden en que ambos destacan la naturaleza limitada de la conciencia por su imposible transparencia respecto de sí misma así como por su carácter determinado. Nos parece que este comentario de Ricoeur confunde precisamente ese aspecto débil de lo trascendental con lo que podría llamarse una forma particular del mismo, a saber, la "distorsión" ideológica. Es cierto que ambos –prejuicios e ideología– tienen que ver con **previos** a la actualidad de la conciencia, pero otra vez cabe aquí la aclaración de que no es lo mismo lo implícito de los prejuicios que lo reprimido de lo ideológico[32].

5. SOBRE LA NOCIÓN DE "ACUERDO"

Habermas cuestiona el "acuerdo" de Gadamer mediante tres pasos: primero, poniendo en cuestión la rehabilitación gadameriana de

---

[28] VM, II, p. 371.
[29] G. F. de Maliandi, *op. cit.*, p. 91.
[30] Más adelante hablaremos de su postura ante el sentido **fuerte** de lo trascendental.
[31] En P. Ricoeur, "Hermeneutics and the critique of ideology", *loc. cit.*, p. 95.
[32] *Cfr.* al respecto la aclaración hecha en el inciso 2.1 de este capítulo.

los prejuicios y la tradición, segundo, aludiendo a las **relaciones de poder** ausentes de la hermenéutica filosófica. Estos dos pasos los vimos arriba. El tercero contextúa los pasos anteriores con el concepto de **situación ideal de habla**. Recordemos que el acuerdo del que Gadamer nos habla es tendencialmente[33] un acuerdo previo a toda conversación, a toda comunicación o argumentación. Es un acuerdo basado en la comunidad del lenguaje que a su vez supone la comunidad de tradiciones con todo lo que esto implica de prejuicios compartidos, etc. A Habermas le parece que la rehabilitación mal planteada de los prejuicios es lo que le permite a Gadamer plantear el **acuerdo**.

Habermas habla más de "consenso" que de "acuerdo" y sobre tal "consenso" avanza la tesis de la **situación ideal de habla** (SIH), sobre la que funda, como vimos, su más caro proyecto teórico, a saber, la teoría de la acción comunicativa. Con este concepto, Habermas piensa por primera vez la idea de una teoría de la comunicación lingüística que sea independiente de la situación y contextualmente neutral. Al mostrarse la insuficiencia de la hermenéutica, se plantea la necesidad de un consenso normativo más que de un consenso inserto en la tradición; se plantea la necesidad de un consenso que sea resultado del convencimiento racional de valores epistémicos universales y no sólo de circunstancias socio-culturales. Desde la óptica de Habermas, las ciencias hermenéuticas se impiden a sí mismas desarrollar el filón crítico; primero porque su permanencia en el plano del "espíritu subjetivo" en el caso de Dilthey y, en general en el plano del análisis del lenguaje, las coloca en una corriente más bien conservadora que impide aparentemente la ruptura con tales manifestaciones subjetivas, y segundo, porque el interés práctico que las rige, que consiste en llegar al entendimiento mutuo mediante un acuerdo, es indiferente a las bases normativas de ese acuerdo; es decir, las ciencias hermenéuticas no engloban una plataforma conceptual desde la cual pueden juzgar si los acuerdos a los que se ha llegado son correctos o no. En este sentido no posibilitan la crítica y la emancipación si se llegara a la conclusión de poner en cuestión un acuerdo inconveniente. Es decir, si comprendemos un texto en función de nuestros

---

[33] Recordemos que hay ambigüedad en Gadamer en su noción de "acuerdo".

prejuicios, de nuestra vida, de nuestro medio y de nuestro modo de pensamiento; si comprendemos haciendo jugar, como quiere Gadamer, nuestra sensibilidad a ciertas cuestiones debido a nuestra inserción específica en una determinada tradición ¿cómo determinar que nuestra comprensión no es una distorsión precisamente por tener que ver con nuestra sensibilidad? ¿Cómo determinar qué aspectos de nuestra situación hay que retener para comprender, por ejemplo, una obra de arte?[34] Por no poder dar respuesta a estos problemas es que Habermas juzga como "idealista" a la hermenéutica en general y en particular a la de Gadamer, y es para superar ese idealismo por lo que propone, primero contra Dilthey, el tercer tipo de interés cognitivo[35], y después contra Gadamer, la situación ideal de habla. Desde esta perspectiva puede considerarse como atinado el comentario de D. Misgeld cuando observa que el recurso inicial de Habermas a la hermenéutica tenía un objetivo preciso, a saber, poner límite al análisis del lenguaje preocupado sólo por aspectos cognitivos, pero que por otra parte es evidente que a Habermas no le interesa la totalidad del proyecto hermenéutico[36]; como sostiene Misgeld, una teoría del lenguaje que enfoca sobre todo el examen ideal ilimitado y siempre posible de las pretensiones de validez, no puede más que ser crítica de la hermenéutica filosófica[37].

La situación ideal de habla alude a un ejercicio del lenguaje libre de todo tipo de coacción; es decir, alude al uso del lenguaje en condiciones ideales, o sea, sin estar sometido a ninguna presión ni poder externo a los sujetos que se comunican. Sólo cuando se tiene la certeza de que el consenso se ha obtenido en una situación ideal de habla, dice Habermas, es decir, en una situación en la que la comunicación puede ser "ilimitada y exenta de dominio", sólo entonces se puede pensar en términos de verdad y, por lo tanto, frenar el curso de la sospecha. Habermas está de acuerdo con Gadamer en la necesidad de detener en algún lado el proceso de la sospecha, y está de

---

[34] Estos problemas los plantea G.Warnke en *Gadamer: herméneutique, tradition et raison,* Le point philosophique, Burxelles, Montréal, 1991, p. 95. GADAMER. HERMENEUTICS, TRADITION AND REASON, 1987.

[35] Axel Honneth, *op. cit.*, p. 225.

[36] *Ibid.*, pp. 327-331.

[37] *Ibid.*, p. 325.

acuerdo también en que un punto en donde debe detenerse es el consenso. En lo que no está de acuerdo es en el tipo de consenso: "Estamos de acuerdo en la respuesta afirmativa, dice, pero no estamos de acuerdo en cómo ha de entenderse ese consenso previo" (PUH, 300).

El consenso previo, resultado de la convergencia de tradiciones puede ser también el resultado de pseudocomunicaciones o pseudoacuerdos. El consenso que quiere Habermas es, en cambio, uno que esté fundado en principios universales de la razón y no en alguna forma de coacción, incluyendo entre éstas la coacción que puede representar la costumbre o la tradición. Si este fuera el caso, si el consenso al que se accede fuera estrictamente racional sin estar sometido a coacción alguna, entonces se puede establecer un criterio para distinguir un consenso verdadero de uno que no lo es, criterio que no está incluído en la teoría hermenéutica gadameriana. Este consenso, a partir del cual se puede establecer la crítica, debe por tanto anticipar una "forma de vida correcta" (PUH, 303) o al menos, decimos nosotras, una forma de vida "mejor" que la criticada; si no fuera así, la propia crítica anularía su propia validez. Se trata, entonces, de un acuerdo **contrafáctico**, es decir, de una "anticipación formal del diálogo idealizado como una forma de vida realizada en el futuro" (PUH, 303).

Habermas quiere extraer del lenguaje la racionalidad que funda el consenso, de una teoría del lenguaje que permita distinguir la comunicación normal de la que no lo es para que, a partir de ahí, puedan encontrarse los criterios que nos permitan juzgar un consenso como "auténtico" o como "espurio". Esta teoría del lenguaje elaborada por Habermas para contar con elementos para fundar el consenso previo a la crítica queda plasmada provisionalmente en la pragmática universal a la que ya nos referimos.

En su intervención sobre este punto Paul Ricoeur comenta que la discusión en torno del acuerdo es el punto más vívido y quizás más fútil del debate porque, desde su punto de vista, tal discusión obliga al absurdo de elegir entre recuerdo y esperanza, entre el recuerdo de la tradición que propone la hermenéutica y la esperanza de un mundo nuevo y mejor que quiere la crítica[38]. Tiene razón Ricoeur en per-

---

[38] Paul Ricoeur, "Hermeneutics and the critique...", pp. 99-100.

cibir la discusión por el acuerdo en estos términos porque, en efecto, podría verse el acuerdo gadameriano –que es con la tradición– como un ponerse de acuerdo de lo que se puede hacer hablar del texto rememorando con lo que el intérprete puede rememorar de su propia tradición. Asimismo, el acuerdo de Habermas, que puede ser contrafáctico,[39] sintetiza un ideal, una esperanza, que por muy fundada en la razón que pretenda estar, no deja de plantear cierta incertidumbre en torno de su realización. Tiene también razón Ricoeur en calificar la discusión de fútil en algún sentido; esperanza y rememoración son facultades constituyentes de lo mejor de lo humano que ni tienen que ni deben entrar en antagonismo. Es correcto también considerar que la hermenéutica y la crítica sitúan ambas aptitudes en el primer plano de sus valores epistémicos, y es cierto también que con las respuestas de Gadamer a Habermas se acortaron las distancias entre ambos; mas nos parece sin embargo que a pesar de la compatibilidad que pudo haberse encontrado entre ambas posturas, sigue habiendo un punto de desacuerdo que no está relacionado con la importancia del recuerdo o la esperanza, que por lo demás ninguna de las dos posturas niega, sino con el acuerdo previo anticipado, su naturaleza y el modo de producirlo. Veremos esto enseguida, pero antes, queremos concluir en relación con la intervención mediadora de Paul Ricoeur señalando que aun cuando muchas observaciones suyas acerca del pensamiento de ambos autores, así como de la naturaleza del debate, han arrojado sobre ellos luz considerable, la conciliación que propone tiene lugar, por lo general, no en lo fundamental. En esta medida, podemos reiterar aquí las observaciones que junto con Gadamer le hacíamos a Ricoeur en el capítulo II, a saber, que no siempre conviene ni corresponde conciliar, pues con ello se pierde, en ocasiones, lo específico de cada postura.

---

[39] Habermas le restó después importancia al contrafáctico. En los *Complementos y estudios previos* de *La teoría de la acción comunicativa*, Cátedra, Madrid, 1989, en la p.155 del artículo "Teorías de la verdad", afirma Habermas: "la situación ideal de habla no es ni un fenómeno empírico ni una simple construcción, sino una suposición inevitable que recíprocamente nos hacemos en los discursos. Esa suposición puede ser contrafáctica, pero no tiene por qué serlo; mas, aun cuando se haga contrafácticamente, es una ficción operante en el proceso de comunicación. Prefiero hablar, por tanto, de una anticipación, de la anticipación de una situación ideal de habla".

A nosotras nos parece, sin embargo, que desde otro punto de vista, la discusión en torno del "acuerdo" no sólo no es fútil sino que en ella se pone en juego el papel de los universales en las teorías sociales y el papel mismo y la naturaleza de éstas. No deja de sorprender, empero, que discutan sobre este punto si tomamos en cuenta que Habermas se sirvió de las tesis gadamerianas como modelo. Como vimos en capítulos anteriores, la estructura conceptual del consenso es equivalente en ambos casos; en los dos se habla de dos instancias consensuales: la previa, supuesta antes de toda interpretación o de cualquier acción comunicativa (acuerdo 1) y la "por alcanzar" (acuerdo 2)[40]; en ambos casos el acuerdo previo supone un conjunto de ideas que permiten pensar en éticas o políticas discursivas[41]; sin embargo, es el consenso defendido por Habermas (la "situación ideal de habla") el que da pie a su decisivo cuestionamiento a la hermenéutica. Gadamer también pone en cuestión la propuesta habermaseana de pensar la emancipación ayudado del "consenso contrafáctico". Queremos ver, entonces, en dónde radica el punto de discrepancia.

Ésta, nos parece, radica en la naturaleza lingüístico-lógica de tal acuerdo, es decir, de si es o puede ser un acuerdo universal, que trascienda –al menos en parte– los contextos, o si como Gadamer diría, se trata de un acuerdo para el cual está proscrita tal trascendencia del contexto[42].

En el capítulo anterior, en el que expusimos la propuesta hermenéutica de Gadamer de *Verdad y método I*, se planteaba que la comprensión es en primer lugar "entenderse con la cosa" (VM, 364), es decir, es un acuerdo al que debe llegar el intérprete con el mundo de la cosa, con su tradición, y en particular con la tradición lingüística.

---

[40] Esto es más claro en Habermas que en Gadamer.

[41] La referencia de Habermas al consenso de Gadamer en el *Discurso filosófico de la modernidad* es una señal de la afinidad conceptual de ambas nociones. Dice Habermas: "También el esfuerzo hermenéutico, cuya meta es salvar distancias temporales y culturales, permanece, pues, ligado, como ha demostrado Gadamer, a la idea de un acuerdo posible, de un acuerdo efectivamente alcanzado", Taurus, Madrid, 1989, p. 239. (DER PHILOSOPHISCHE DISKURS DER MODERNE, 1985).

[42] Aun cuando estamos en desacuerdo con lo fundamental de estos planteamientos de Gadamer, debemos reconocer la coherencia de los mismos con el aparato conceptual de su propuesta hermenéutica. Insistiendo en estas posturas no hace Gadamer otra cosa que ser fiel al principio hermenéutico de **aplicación** que articula el complejo proceso de la comprensión.

Se planteaba, así, un acuerdo sobre el mundo previo a toda comprensión y previo también al acceso a cualquier acuerdo posterior sobre lo que se dice. Según esto, la comprensión hermenéutica es posible en virtud de un acuerdo del intérprete y su horizonte (de tradiciones) con el horizonte y la tradición del texto. El "acuerdo" o "consenso" gadameriano es resultado del diálogo con la tradición. Recordemos que se trata de un doble acuerdo; primero, uno –previo– con el lenguaje compartido y el mundo que le supone; después, otro, resultado de la conversación hermenéutica.

En sus respuestas a Habermas, Gadamer se expresa abiertamente partidario del universo epistemológico "aristotélico" que se articula más con la *phronesis* que con los universales contrafácticos. Basándose en la crítica de Aristóteles a Platón, Gadamer se opone a una noción abstracta de bien, tal como según le parece está sugerida por Habermas. Según esto, el bien humano se encuentra "en la praxis humana y es indefinible sin la situación concreta en la que se prefiere una cosa a otra"[43]. La praxis hermenéutica toma por punto de llegada lo que para la crítica es punto de partida, es decir, trabaja para construir el consenso en vez de partir de él. La crítica de la ideología anticipa ideas de la vida justa a partir de las cuales se pretende ejercer la crítica, pero esta anticipación, argumenta Gadamer, no garantiza que la crítica esté en posesión exclusiva de la verdad. Las ideas de la vida justa que anticipa deben someterse también a revisión y rechazo en el diálogo con otros[44]. Para Gadamer, el consenso contrafáctico "implica la pretensión de saber de antemano –antes de la confrontación práctica– con qué no se está de acuerdo"[45]. Esta es una actitud proscrita para la praxis hermenéutica; ésta no puede partir de un consenso contrafáctico sino más bien debe abocarse a posibilitar tal consenso "y realizar eso que se llama convencer mediante una crítica concreta"[46]. Ante la pretensión de Habermas de pensar la emancipación ayudado del consenso contrafáctico, Gadamer afirma sentirse

---

[43] VM, II, p. 264.
[44] *Cfr.* Th. *McCarthy, op. cit.*, p. 227.
[45] VM, II, p. 261.
[46] *Ibidem.*

profundamente escéptico frente a la fantástica sobreestimación que con ello atribuye el pensamiento filosófico a su papel en la realidad social; dicho de otro modo, mi escepticismo se dirige contra una sobreestimación irrealista de la razón en comparación con las motivaciones emocionales del ánimo humano[47].

Considera Gadamer que la anticipación "subyace en toda participación social" y, en la medida en que la hermenéutica es ella misma una forma concreta de vida y, por tanto, una forma de participación social, también ella supone la vida justa anticipada. Sólo que en este caso se aplica el principio que consiste en la prohibición de "que alguien recabe para sí el conocimiento correcto de la ceguera del otro... También la anticipación de la vida justa, que es esencial para toda razón práctica, debe concretarse, es decir, debe asumir en su conciencia el neto contraste entre los meros deseos y los auténticos objetivos de la voluntad activa"[48]. Lo que Gadamer está en realidad defendiendo con lo anterior es su noción de **aplicación** que alude a la *phronesis* como "método" hermenéutico que se opone al universal-contrafáctico. No se percata de que la discusión con Habermas es inconmensurable en el sentido de que el planteamiento gadameriano es de principio y de final un planteamiento ontológico según el cual los acuerdos 1 y 2 lo que dicen en realidad es que "el modo de ser" del dasein es **comprensión** la cual consiste en estar de acuerdo con la tradición no en el sentido epistemológico de aceptar como verdaderas sus pretensiones sino en el sentido ontológico que Gadamer antes nos dijo de "hacer valer" sus pretensiones, esto es, escucharlas, atenderlas y hacerlas valer como existentes y por lo mismo con la posibilidad de que puedan o no validarse en el sentido epistemológico.

La discusión, por otra parte, en torno de la anticipación de la vida justa y los contrafácticos debería contemplar también la diferencia entre un planteamiento ontológico y uno epistemológico, aunque se trata en este caso de una cuestión más compleja puesto que los acuerdos previos de Gadamer incluyen de alguna manera, como habíamos

---

[47] VM, I, pp. 659-60.
[48] *Ibid.*, p. 264.

señalado, una cierta noción anticipatoria y de "vida justa" al plantear las condiciones ideales de la buena conversación que incluyen el respeto por el decir del otro, etc. Es decir, en lo expresado por Gadamer hay ya un planteamiento anticipado de un ideal que es lo que aparentemente Gadamer pone en cuestión del contrafáctico habermaseano.

Consideramos que Habermas tiene razón en postular con carácter de necesidad un acuerdo anticipatorio y con pretensiones de universalidad para la crítica; coincidimos con él en que sólo en una anticipación semejante la crítica puede fundar su legitimidad. Ya hablábamos de esto en el capítulo I, en el apartado referido a la **crítica negativa.** Negábamos ahí no solamente la inconveniencia sino también la inexistencia lógica de la crítica negativa. Es decir, lo que afirmábamos es, de hecho, que la anticipación universal, base de la crítica y que suele cumplir una función emancipatoria, constituye práctica y teóricamente una condición necesaria de la crítica, tanto si queda explícitamente formulada como si es sólo una referencia implícita. Aún suscribimos esta postura con lo cual coincidimos con Habermas pero nos alejamos de sus críticos entre quienes se encuentra, entre nosotros, Carlos Pereda quien sostiene que

> no necesitamos ningún producto de la razón austera al estilo de una "utopía trascendental" para evaluar las pretensiones de validez y, en general, las argumentaciones. Por otra parte, pienso que tal utopía es demasiado general e indeterminada como para intervenir en procesos concretos de evaluación[49].

Antes de opinar acerca de esta afirmación, debemos aclarar qué entiende Pereda por "razón austera" y en qué sentido debe entenderse la noción de "utopía" aplicada a Habermas. En cuanto a lo primero, en el Prólogo de *Razón e incertidumbre* la razón austera está pensada en términos de

> modelos certeros de construcción y reconstrucción de conceptos, criterios precisos, fijos y generales para argumentar y programas fun-

---

[49] En C. Pereda, *op. cit.*, p. 187.

damentalistas de justificación, justificaciones según las cuales toda creencia justificada se apoya en otras creencias también justificadas hasta llegar a creencias últimas que se autojustifican, que son evidentes en sí mismas o "fundamentos" [50].

A partir de aquí, dice Pereda que "eliminar de la razón, como requisitos necesarios, atributos tales como 'criterios precisos, fijos y generales' o 'creencias últimas en tanto fundamentos', y vincularla a la delicada aventura de los ciclos argumentales despide un concepto austero de razón, una razón cierta de sí en tanto singular, homogénea, demarcada, con relaciones exclusivamente necesarias"[51]. La razón austera es pensada en oposición a la **razón enfática** que introduce índices de incertidumbre, es decir, "aquellas condiciones como las expresiones difusas, las expresiones enfáticamente falibles, los verbos permisivos..., que impiden dar condiciones necesarias y suficientes para identificar un concepto"[52]; es decir, la razón enfática se opone a los criterios generales y precisos de cualquier "utopía trascendental". Si comprendimos correctamente, lo que Pereda quiere sostener en su libro al defender la razón enfática contra la razón austera, es la articulación necesaria de la racionalidad con la incertidumbre y la argumentación. Es imposible no simpatizar con la oposición de Pereda a una razón austera que rechaza la revisión de sus criterios. Si fue adecuada nuestra lectura, en *Razón e incertidumbre* es un ideal de la razón enfática

en las creencias, situarse más acá de la certeza, pero más allá de la ignorancia y, en la práctica... más acá del poder absoluto, pero también a un más allá de la impotencia[53].

Es también imposible oponerse a esta postura tan mesurada. Mas nos asaltan algunas dudas, sin embargo. Situarse "más allá de la impotencia" ¿no requiere cierta dosis de certeza? ¿No podría pensarse

[50] *Ibid.*, p. 9.
[51] *Ibid.*, p. 10.
[52] *Ibid.*, p. 48.
[53] *Ibid.*, p. 308.

en la conveniencia de cierta austeridad en algunas normas sociales? ¿no convendría una austeridad radical que con "criterios precisos, fijos y generales" prohibiera **de una vez y para siempre, de manera precisa** y **cierta**, por ejemplo, la práctica de la tortura? ¿No sería un ideal democrático que los derechos humanos se formulen en proposiciones "evidentes en sí mismas" y que no se requiriera su sometimiento ni a discusión ni a argumentación? Y nos atrevemos aún más: ¿no constituyen aspectos importantes de la civilidad de las culturas tanto su apertura a lo que Pereda llama razón enfática como el entramado de **evidencias** formado por normas y valores? En este caso podemos tal vez decir lo que dijimos antes a Gadamer en relación con su oposición al consenso de Habermas: en la vida social, hay universales que requieren operar, aun cuando sea provisionalmente, con la fuerza de la certeza (una certeza contextuada, diríamos), si aspiran a cumplir su función específica de normatividad y, por tanto, su función vinculante.

Por cuanto al sentido en que debe entenderse la noción de "utopía" aplicada a Habermas, Javier Muguerza hace las siguientes observaciones:

> De la incomodidad que el tema de la "utopía" parece suscitar en Habermas puede acaso dar idea el hecho de que –en un mismo texto, aun si, lo reconozco, en diferentes contextos...– nos encontramos con pronunciamientos tan aparentemente diversos como los que transcribo a continuación: 1° "A buen seguro, el concepto de racionalidad comunicativa encierra una perspectiva utópica"; 2° "El universalismo ético posee un contenido utópico pero no delínea una utopía"; 3° "Nada me pone tan nervioso como la imputación... de que, por el hecho de enfocar su atención sobre la facticidad social de determinadas pretensiones de validez reconocidas como tales, la teoría de la acción comunicativa propone, o al menos sugiere, una sociedad utópica de corte racionalista: por lo que a mí respecta, estoy lejos de considerar la transparencia absoluta de la sociedad como un ideal, y no es mi intención sugerir ningún otro ideal... Marx no era el único en quien los vestigios del socialismo utópico producían alarma"[54].

---

[54] Javier Muguerza, *Desde la perplejidad,* Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1990, p. 360 (Nota 136 del parágrafo VII del capítulo III: "Más allá del contrato social (notas)".

Habermas rechaza que se identifique su propuesta con un planteamiento utópico. Nosotros, sin embargo, creemos que alguna instancia utópica está presente en las anticipaciones que Habermas exige como base para la crítica, pero se trataría de una utopía no precisamente como la que Marx cuestionó del socialismo utópico sino del tipo del que llamó "socialismo científico", en relación con el cual, tal como lo vimos en el capítulo I, se estableció una clara distinción entre dos formas de la utopía, a saber, una anticipación utópica pero posible y una utópica no posible, inalcanzable; por un lado una anticipación que era resultado de la lucha de contrarios y, por otro, una anticipación que es producto solamente de los deseos y la imaginación sin que su consecución cuente con alguna base real. Pero el consenso que Habermas postula (al menos el consenso 1 previo) no es el resultado de los meros deseos sino de una hipótesis acerca de los presupuestos, que la pragmática universal pretende mostrar, presentes en todo acto de habla. Esta hipótesis puede refutarse o no, o pueden refutarse aspectos de su formulación, como lo hacen entre nosotros también Carlos Pereda y Hans Sättele. Carlos Pereda cuestiona la necesidad de esas cuatro específicas pretensiones de validez en torno de las cuales tiene lugar el consenso y opina que

> no hay por qué aceptar que existen cuatro y sólo cuatro pretensiones de validez. Se podrían dar otras clasificaciones de las pretensiones de validez; por ejemplo, distinguir entre pretensiones proposicionales –como la inteligibilidad, la verdad y la pertinencia o valor de los enunciados– y pretensiones personales, o que se refieren a la relación del hablante con sus proposiciones –como la competencia, la sinceridad o veracidad y la responsabilidad[55].

Hans Sättele, por su parte, pone en cuestión que se incluya a la veracidad como una de las pretensiones de validez argumentando desde la óptica del psicoanálisis que la división (spaltung) del sujeto impide

> la posibilidad de mostrar una posible coherencia del campo que estaría dada por la constancia del sujeto enunciador. La veracidad y su di-

[55] En C. Pereda, *Razón e incertidumbre,* Siglo XXI-UNAM, México, 1994, p. 185.

námica, en la medida en que se sustraen a esta coherencia, constituyen un campo donde el sujeto se revela, al decir de Heidegger, como "lo más cercano ónticamente hablando y lo más alejado ontológicamente hablando"[56].

También se pueden cuestionar los postulados acerca de las implicaciones del acuerdo en torno de las pretensiones de validez y se puede plantear, como lo hace J. Muguerza, lo que recordábamos en el capítulo III, a saber, que el consenso 1 (previo) no exige arribar al consenso 2 (intencionado). Lo que nos parece que no se puede decir es que el consenso 1 habermaseano es resultado de los meros deseos, como quiere Gadamer.

Una vez hechas estas dos aclaraciones podemos volver al planteamiento de C. Pereda y decir que la puesta en marcha de la razón enfática no tiene por qué excluir ni las anticipaciones utópicas (en sentido de "lo posible") ni ciertos aspectos austeros de la racionalidad cuando se trata, sobre todo, de ideas, creencias y valores que es deseable se conviertan en normas de acción social o como parte del entramado de evidencias que conforman una cultura.

6. AUSENCIA DE CRÍTICA

Ante la acusación de que su propuesta hermenéutica obstaculiza la crítica y asume posturas conservadoras, Gadamer es ambiguo en sus respuestas. Por un lado, reconoce cierto conservadurismo y valora "el sentido hermenéutico que /puede/ tener aquí el prejuicio conservador: concienciar sobre los muchos presupuestos obvios que se aceptan siempre en el diálogo"[57]; pero, por otra parte, sostiene que los acuerdos y consensos de los que él habla no suponen, como quieren sus críticos, que ellos se levanten de la solidaridad con la parte conservadora, sino puede pensarse también en una "solidaridad revolucionaria". No es claro lo que Gadamer quiere decir con esto. Es muy

---

[56] Hans Sättele, "Sujeto y veracidad", en Mariflor Aguilar, ed., Memorias del VI Congreso Nacional de Filosofía, "¿Por qué aún Filosofía?: *Diálogos sobre filosofía contemporánea. Modernidad, sujeto y hermenéutica,* México, UNAM, 1995.

[57] VM, II, p. 260.

probable que a lo que se refiere es a que la tradición no sólo encierra instancias conservadoras sino también revolucionarias o progresistas. Si interpretamos bien, coincidimos en este punto, mas hay que reconocer que tanto la aceptación tardía de la complejidad de la tradición, como su falta total de claridad y desarrollo respecto de estos puntos impiden ver su hermenéutica con una clara dimensión crítica. No deja de sorprender, sin embargo, que el momento del análisis en el que reconoce la fractura de la tradición al menos entre instancias conservadoras e instancias revolucionarias, no lo continúa con el momento que quizá le sucede de manera natural, a saber, el referido a que la adhesión a una instancia de la tradición supone necesariamente el rechazo a otra. Abajo lo veremos, pero podemos adelantar que el rechazo a toda intencionalidad crítica que Gadamer hace actuar siguiendo a Heidegger, puede tener implicaciones negativas para el pensamiento crítico.

Es cierto que cuando a Gadamer se le presiona para pronunciarse acerca de la crítica, no declara estar en antagonismo con ella, antes bien defiende, como veremos abajo, una forma particular que es la crítica concreta, contra la abstracta o contrafáctica. Pero debe reconocerse que esta referencia a la crítica concreta queda casi aislada de toda tematización, por lo que puede pensarse que su mención obedece solamente a requerimientos de la polémica sin hacer cuerpo estructural con los conceptos articulados inicialmente.

Estamos convencidas de que es difícil decir que el pensamiento gadameriano es en todos los sentidos un pensamiento conservador reñido con la crítica; son patentes sus aportes en ese sentido a las discusiones filosóficas contemporáneas: el rol epistemológico que hace jugar al diálogo y por consiguiente a la figura del "otro" con la consecuente fractura del modelo cognoscitivo sujeto-objeto; la idea de "fusión de horizontes" que rompe con las concepciones hermenéuticas tradicionales en la medida en que incluye de la misma manera y con el mismo peso los contextos del sujeto y el objeto; el reforzamiento del perspectivismo nietzscheano mediante la implantación en el universo hermenéutico de la categoría de "finitud". Podrían mencionarse más; pero es cierto que al mismo tiempo que se observa la presencia de este aspecto puede verse otro en sus trabajos. El peso excesivo que Gadamer concede a la tradición y que él

mismo reconoce como ya vimos, nos obliga a dar la razón a Habermas y coincidir con él en que en último análisis la propuesa hermenéutica gadameriana entraña aspectos que bloquean el pensamiento crítico. Algunos de éstos son los siguientes:

6.1 *Comunicación sistemáticamente distorsionada*

Vimos ya, por un lado, que al no poder la hermenéutica de Gadamer dar cuenta de la comunicación sistemáticamente distorsionada, excluye necesariamente de su campo un tipo específico de crítica. Vimos ya en 2.1 de este capítulo que es un error pretender que su modelo hermenéutico dé cuenta de lo que, según nuestro parecer, sólo una teoría crítica, que sea algo más que mera hermenéutica, puede dar cuenta.

6.2 *Historicidad como criterio de validez*

Vimos también, por otra parte, que la noción de validez de los prejuicios, o el criterio según el cual se seleccionan unos prejuicios y se descartan otros, no es delineado con claridad por Gadamer permitiendo pensar así que la sola sanción de la historia o de la tradición los validan, es decir, que los prejuicios que han resistido el curso del tiempo deben legitimarse. La solución que representa la fusión de horizontes al subjetivismo y al historicismo, muestra el excesivo rol jugado por la tradición en el reconocimiento de la legitimidad de la comprensión. Vimos que dos maneras de frenar el subjetivismo son la proyección o anticipación de perfección así como el énfasis contextualista. Pero vimos también que la anticipación que proyectamos sobre el texto interpretado carga también consigo los prejuicios de la tradición. La fusión de horizontes reúne así, por un lado, la tradición presente en los juicios del intérprete y, por otro, la tradición presente en el texto a interpretar; de cuyo resultado, habrá que presumirse, no puede surgir algo muy diferente a una sumisión a la tradición. Esto puede verse, entonces, como una tesis conservadora posteriormente rectificada por Gadamer como vimos pero sin alguna vez desarrollar la rectificación.

6.3 *"Aperturismo"*

Este punto está articulado a y es consecuencia del anterior. Como vimos en el capítulo dedicado a exponer la hermenéutica de Gadamer, la finitud de la conciencia hace pareja con la apertura de la experiencia. La tesis heideggeriana del estado de abierto del Dasein adquiere en Gadamer credencial hermenéutica bajo diversas formas de la apertura: de la apertura del intérprete al texto, del dialogante al "otro" interlocutor; del preguntar que abre múltiples posibilidades de respuesta y del texto que se abre a todas las voces de la tradición. Un caso que ejemplifica la relevancia del valor del **estar abierto** es el análisis que hace Gadamer del tipo de conocimiento que es la conciencia hermenéutica. Vimos que para distinguir la "conciencia hermenéutica" de la noción filosófica de "conciencia" Gadamer recurre a la noción de **experiencia** y distingue la "experiencia" hegeliana de la "experiencia" hermenéutica concluyendo que lo específico de ésta es su **apertura a una nueva experiencia** en lugar de su cancelación-superación en aras del saberse. Paul Ricoeur destaca este rasgo de la hermenéutica de Gadamer señalándolo como instancia crítica y no como un aspecto conservador. Afirma que la apertura a la *referencia* llevada a cabo por el preguntar que se dirige al texto transgrede la clausura de éste en un movimiento de apertura de un mundo que puede semejarse al efecto del movimiento crítico; en esto reside según él la fuerza subversiva de lo imaginario. La realidad es redescrita sólo en la medida en que el discurso es elevado a la ficción[58]. Así, la apertura de la experiencia y la apertura del texto son instancias esenciales de la hermenéutica de Gadamer que son leídas como un acercamiento crítico. Es indudable que una propuesta semejante, ni rígida ni reduccionista, representa una mejor opción que el saber absoluto hegeliano. Sin embargo nos parece que en Gadamer al menos el pensamiento de la apertura puede quedar articulado a un valor epistemológico que puede leerse como limitante de la crítica. Es decir, pensamos que la defensa de la "apertura" sin más puede tener implicaciones opuestas a la crítica[59], sobre todo si

---

[58] Paul Ricoeur, "Hermeneutics and the critique of ideology", *loc.cit.*, p. 93.

[59] Tal como lo planteábamos en el estudio de la hermenéutica de la sospecha de P. Ricoeur.

esta apertura siempre está dirigida, como aparentemente ocurre en Gadamer, hacia la tradición. Si por otra parte, la apertura es la otra cara de la finitud y si la finitud, como vimos en su momento, es en ocásiones leída como coto a la reflexión, entonces, el "aperturismo" puede oponerse a la crítica.

6.4 *Oposición tradición/reflexión*

Puede asimismo leerse como una postura claramente auto-crítica la acusación gadameriana de "dogmática" a la oposición entre una tradición y su apropiación reflexiva. Dice Gadamer:

> Mi tesis es –y creo que es la consecuencia necesaria del reconocimiento de nuestro condicionamiento por la historia efectual y finitud– que la hermenéutica nos enseña a considerar sospechosa de dogmática la oposición entre una tradición viva "natural" y la apropiación reflexiva de la misma. Detrás de eso late un objetivismo dogmático que sigue deformando el concepto de reflexión. Incluso en las ciencias comprensivas, el sujeto no logra evadirse del contacto histórico-efectual de su situación hermenéutica hasta el punto de lograr que su comprensión misma no entre en ese proceso[60].

Lo que en este texto se sugiere es que debido a que el crítico está inserto en el contexto histórico-efectual de su comprensión hermenéutica, no puede oponerse a una tradición. Se confunden aquí dos planos, nos parece, que son el plano de la explicación y el plano de la legitimación. Pueden comprenderse todas las tradiciones mediante el estudio minucioso de la complejidad de sus contextos, pero tal comprensión no autoriza que tales tradiciones se legitimen para el presente o para otra época cualquiera. Ciertamente tampoco autoriza la necesidad de su rechazo, pero la legitimación para el presente de una tradición deberá provenir de una nueva sanción y no de la comprensión de su necesidad para su tiempo. Como plantea G. Warnke, lo que Gadamer nos está diciendo con este tipo de afirmaciones es que por no tener una concepción de la racionalidad inde-

---

[60] VM, II, pp. 232-3.

pendiente de la tradición a la que pertenecemos no debemos intentar contradecir la autoridad de una tradición.[61] En textos más recientes Habermas se refiere a este punto: "Entender una manifestación simbólica significa saber bajo qué condiciones podría aceptarse su pretensión de validez. Pero entender una manifestación simbólica no significa asentir a su pretensión de validez sin tener en cuenta el contexto"[62].

6.5 *La finitud como bloqueo epistemológico*

En el mismo artículo de *Verdad y método* II citado en el inciso anterior está otra afirmación que puede leerse en clave conservadora. En este texto Gadamer pone en cuestión que la reflexión exija una garantía (se entiende que epistemológica). Dice:

> Lo que se debate es simplemente si la reflexión disuelve siempre las relaciones substanciales o si puede también asumirlas explícitamente... Que la tradición como tal sea la única razón de validez de los prejuicios –afirmación que Habermas me atribuye– contradice mi tesis de que la autoridad descansa en el conocimiento. El que ha alcanzado la mayoría de edad puede, sin estar obligado, asumir por conocimiento lo que había admitido por obediencia. La tradición no es ninguna garantía, al menos cuando la reflexión exige una garantía. Pero éste es el punto decisivo: ¿dónde lo exige? ¿en todo? A eso opongo yo la finitud de la existencia humana y la esencial particularidad de la reflexión[63].

G. Warnke lee este pasaje como afirmando que no puede ofrecerse garantía cognoscitiva alguna dada la finitud de nuestra naturaleza y de nuestro comprender: "porque somos limitados históricamente... porque nos es imposible justificar una práctica revolucionaria

---

[61] G. Warnke, *op. cit.*, p. 172-3.

[62] J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, V. I, cit., p. 189. Aquí Habermas cita otras críticas importantes a este aspecto de la hermenéutica filosófica de Gadamer como las de D. Böhler, "Philosophische Hermeneutik und Hermeneuntische, K.O Apel, *Transformación de la filosofía I* y Tugendhat, *Der Wahrheitsbregriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín, 1970.

[63] H.-G. Gadamer, VM, II, p. 237.

de manera absoluta por un recurso a principios cuya validez rebasa la historia, debemos abstenernos del todo... El hecho de no poder dar a nuestra crítica de la autoridad un fundamento axiomático no implica que debamos sometérnosle dogmáticamente''[64]. Es relevante el papel de la finitud en la crítica epistemológica al frenar cualquier pretensión de absoluto y transparencia; mas el cuestionamiento de los absolutos no debe significar el bloqueo cognoscitivo[65] o la suspensión obligada del juicio.

Nos parece que de un planteamiento correcto que sería afirmar que la reflexión no siempre puede disolver las relaciones sustanciales, Gadamer se desliza al planteamiento, incorrecto desde nuestro punto de vista, de que tomando en cuenta la finitud humana, la reflexión no puede por naturaleza llevar a cabo tal disolución, lo cual significa poner en cuestión la eficacia de la reflexión para la crítica. Queremos proponer que Gadamer no puede aceptar la capacidad crítica de la reflexión porque está operando según la lógica del sentido **débil** de lo trascendental (que vimos en el parágrafo 2.3 de este capítulo) en contra de su sentido **fuerte.** Vimos que Gadamer defiende un sentido de lo trascendental, a saber, el que G. Maliandi llama **sentido débil** que consiste en la ``abstracción que se eleva de un discurso dado a sus presuposiciones ocultas''; en el caso particular de Gadamer, lo trascendental lo constituye la **tradición operante** en la comprensión de textos. Ha quedado claro que es interés principal de la hermenéutica de Gadamer remarcar la complejidad de esta tradición operante como ``modo-de-ser'' del texto y de la comprensión. La complejidad a la que alude es de tal magnitud que prácticamente la considera infinita, prueba de lo cual radica en que la vía que

[64] G. Warnke, *op. cit.*, p. 173.

[65] Dado que este punto crítico nos parece fundamental, queremos apoyarlo con otro ejemplo tomado esta vez de VM I, p. 418. En el apartado dedicado al análisis de los límites de la filosofía de la reflexión, observa Gadamer lo siguiente: "...surge la pregunta de hasta qué punto la superioridad dialéctica de la filosofía de la reflexión se corresponde con una verdad objetiva o hasta qué punto genera tan sólo una apariencia formal. Pues la argumentación de la filosofía de la reflexión tampoco puede ocultar en último extremo la cantidad de verdad contenida en la crítica contra el pensamiento especulativo desde el punto de vista de la limitada conciencia humana". Lo que queremos destacar es la insistencia de Gadamer en que la finitud y la limitación de la conciencia bloquea la capacidad reflexiva.

sigue para expresarla es el uso de la categoría de **finitud** atribuida a la experiencia de la conciencia hermenéutica, cuya naturaleza finita y limitada es incapaz de abarcar la "infinitud" del ser que determina al texto. Vimos antes que la tesis gadameriana de la finitud, tomada de Heidegger, es la tesis que marca los límites de la certeza de la conciencia; es la tesis que opone Gadamer a la certeza del saber absoluto y a las fantasías de autotransparencia de la conciencia. Según la **radical finitud de la comprensión** se "niega la existencia de cualquier espacio meta-comunicativo, libre de influjo histórico..., afirma que el momento histórico es y permanece activo u operante en todo comprender de la tradición"[66].

Ahora bien, es desde el pensamiento de la **finitud** o del **trascendental débil** desde donde Gadamer arremete contra el sentido ***fuerte*** de lo trascendental el cual "sostiene que es posible a la razón doblarse sobre sí misma en un acto de autoconocimiento, que la sustrae del regreso infinito de las posibles conciencias empíricas, sometidas al influjo histórico"[67]. Gadamer no puede estar de acuerdo con esta formulación del trascendental fuerte dado que lo principal de su propuesta hermenéutica sostiene parcialmente lo contrario, es decir, la presencia irrebasable de la tradición en todo producto de la cultura humana. Sin embargo, al oponerse a esta formulación se opone también al autoconocimiento y a la reflexividad de la conciencia lo cual pone en cuestión la posibilidad de crítica. Veamos.

La versión **fuerte** del trascendental a la que Gadamer se opone tiene dos partes: la primera parte se refiere a la facultad de la razón de "doblarse" sobre sí misma, es decir, de ser capaz de conocerse a pesar del flujo de sus determinaciones. La segunda parte se refiere a la escisión entre estas facultades y la historia o las condiciones socio-históricas. Nosotras creemos que debido a que ambos aspectos suelen concebirse indisolublemente unidos es por lo que se facilita el rechazo de la facultad crítica de la reflexión identificándola con el autoconocimiento de la conciencia libre de influjo histórico.

Gadamer parece suponer que la libertad de la razón de criticar sus determinaciones proviene de la posibilidad que ella misma tiene de independizarse de toda dependencia contextual: es decir, que si afir-

---

[66] G. F. de Maliandi, "Límites de la Ilustración", *op. cit.*, p. 91.

[67] *Ibid.*

mamos autonomía de la razón respecto de ciertas reflexiones provenientes de la tradición, debemos afirmar también autonomía de la razón respecto de la historia o de los condicionamientos sociales. Ahora bien, como Gadamer rechaza la rebasabilidad del contexto y la tradición, entonces entra en el razonamiento falaz según el cual la reflexión no puede criticar la tradición pues en ella está y permanece por siempre sumergida. Si se sostiene la afirmación ontológica acerca de la historicidad de toda comprensión y con ella la imposibilidad de escapar de la tradición, se debe sostener según supone aparentemente Gadamer la tesis de la finitud de la conciencia la cual parece traducirse en la tesis de la limitación crítica de la conciencia; **si no podemos escapar de la tradición tampoco tenemos derecho a criticarla.**

Ahora bien, lo que creemos es que se pueden separar ambas partes del trascendental fuerte, es decir, creemos que puede rechazarse el principio de la ahistoricidad sin rechazar la capacidad autoafirmativa y rebasadora de la conciencia y, con ella, su capacidad crítica. La forma que toma la tesis de la limitación de la conciencia es la de un principio normativo según el cual debemos seguir el pensamiento de la tradición, dado que no contamos con proposiciones fuertes para oponérnosle. Por eso Th. McCarthy plantea que lo que está detrás de la limitación gadameriana a la reflexión crítica es una forma de "razonamiento falaz" según la cual se tratan las condiciones ontológicas como principios normativos[68]. Para apoyar la idea de que es posible rechazar la ahistoricidad sin tener que rechazar la posibilidad del desdoblamiento de la conciencia resumiremos las ideas principales de lo que Th. McCarthy plantea al respecto[69] siguiendo la línea kantiana.

Como agentes racionales debemos considerarnos capaces de actuar y juzgar con base en razones, y en este sentido, considerarnos libres, aun cuando no podamos probar teóricamente que lo somos. Pero esto que desde la perspectiva de la primera persona permane-

---

[68] *Cfr.* Th. McCarthy, "On the Idea of a Critical Theory and Its Relation to Philosophy", en David Couzens Hoy and Thomas McCarthy, *Critical Theory*, Blackwell, Cambridge, Mass., 1994, p. 41.

[69] *Ibid.*, pp. 43-47.

ce en el plano de los presupuestos pragmáticos de la acción racional, puede volverse contra sí mismo desde la perspectiva de la explicación de sus condiciones exigida por una tercera persona. Esto es que las condiciones de posibilidad de la acción racional desde la perspectiva del participante están en tensión constitutiva con sus condiciones causales vistas desde la perspectiva del observador. Pero eso, según Kant, es precisamente el predicamento de la razón finita, la situación inescapable en la cual debemos actuar y pensar. Lo que podemos y debemos hacer al respecto es alternar continuamente entre los dos puntos de vista. Como agentes capaces de razón práctica, debemos suponer que somos libres para responder a la fuerza racional de la evidencia y el argumento. Aun cuando observemos la situacionalidad cultural e histórica de nuestras respuestas razonadas, no podemos evitar presuponer *in actu* la capacidad del razonamiento autónomo. En este punto detiene McCarthy su explicación y formula una propuesta por lo demás sugerente y crucial para la teoría crítica: concibe a ésta como la vía de solución de la tensión entre nuestra exigencia de participación en tanto seres racionales y nuestro condicionamiento histórico.

Además de hacer un balance general del debate entre Gadamer y Habermas y de intentar comprender las tesis que apoyan el conflicto entre crítica y hermenéutica, en este capítulo hemos señalado insuficiencias críticas en ambas propuestas. ¿Desde dónde levantamos estos comentarios críticos? Lo hacemos desde una noción de teoría crítica que queremos esbozar en la siguiente sección a manera de conclusiones.

CONCLUSIONES

Dice Axel Honneth que un problema central para la teoría crítica hoy es la cuestión de cómo debe establecerse el marco conceptual de un análisis para que sea capaz de comprender tanto las estructuras de dominación social como los recursos sociales para su superación práctica[1]. Esta es una preocupación que nos acompañó durante la elaboración de este trabajo y que fue tomando cierta forma de la que queremos hablar brevemente ahora.

A lo largo de nuestra exposición nos hemos referido en distintas formas a una crítica apoyada en anticipaciones con algún contenido utópico. En el capítulo I planteamos que toda crítica participa de la tradición del *modus*, del límite, suponiendo una anticipación de algo mejor, lo cual significa que hay un sentido que se fija y que conforma una base (implícita o explícita) a partir de la cual se lanza la crítica. Esta es una idea que se sostiene contra la noción de crítica negativa según lo cual no se requiere de tal anticipación utópica para ejercer la crítica ni para que ésta sea eficaz.

En el tercer capítulo vimos que para Habermas es importante la crítica apoyada en razones con pretensión de universalidad pues considera que sólo desde ahí puede lanzarse la crítica. Desde su perspectiva, la crítica radical ataca las propias raíces de la crítica. Considera que la crítica radical no puede legitimar sus criterios porque la propia capacidad crítica "no queda reconocida como un momento de la razón, que al menos en términos procedimentales, es decir, en

---

[1] Axel Honneth, *The critique of power*, MIT Press, 1991, p. xiv.

virtud del procedimiento de fundamentación argumentativa, pudiera todavía ser puesto en relación y quedar articulado con el conocimiento objetivo y la capacidad de juicio moral''[2]. Vimos también que en *Teoría y praxis* Habermas cuestionaba los planteamientos de los de Frankfurt por carecer de un referente objetivo y afirmaba que una crítica de esta naturaleza no puede ser más que el resultado de la confusión pues ``¿no tiene que introducirse en el contexto experiencial, históricamente variable, del mundo de vida, socialmente concreto, para legitimar la conjetura crítica como tal''. Nos referimos también a la idea que David Held tiene al respecto que sostiene que por no haber explicitado adecuadamente el momento utópico dándole suficiente contenido preciso, la crítica de los de Frankfurt se debilitó[3]. Asimismo, en el capítulo cuarto decíamos que es imposible pensar ``la vida justa anticipada'' también supuesta por la hermenéutica, al decir de Gadamer, sin el apoyo de universales que encierren cierto ideal pues sería absurdo pensar que se formule una vida justa diferente para cada situación particular en cada momento particular.

Pero así como hicimos estas indicaciones en relación a una crítica apoyada en anticipaciones normativas, también nos enfrentamos con ideas en contra. Por un lado, sostuvimos en distintos lugares que por mucho que las teorías universales (de la competencia comunicativa en el caso de Habermas) sean condición necesaria para la crítica, no la constituyen ellas por sí mismas si no se hacen acompañar al menos de otros dos tipos de teoría, a saber, una de la estructura de dominación social que vaya más allá de la instancia comunicativa, y otra teoría más concreta que recorte y explique procesos particulares con los que se contrasten las anticipaciones ``utópicas'' de la teoría universal. Por otro lado, atendimos ideas de Gadamer en defensa de la crítica radical que no requiere tales anticipaciones. Recordemos:

> Por mucha claridad que se arroje contra la contradictoriedad interna de cualquier relativismo, las cosas no dejan de ser como las des-

---

[2] J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, pp. 131 y 124-5. DER PHILOSOPHISCHE DISKURS DER MODERNE, 1985.

[3] David Held, *Introduction to critical theoery*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1980, p. 384.

cribe Heidegger: todas estas argumentaciones triunfales tienen siempre algo de ataque por sorpresa. Parecen tan convincentes, y sin embargo pasan de largo ante el verdadero núcleo de las cosas. Sirviéndose de ellas se tiene razón, y sin embargo no expresan una perspectiva superior ni fecunda. Es un argumento irrefutable que la tesis del escepticismo o del relativismo pretende ser verdad y en consecuencia se autosuprime. Pero ¿qué se logra con esto? El argumento de la reflexión que alcanza este fácil triunfo se vuelve, sin embargo, contra el que lo emplea porque hace sospechoso el mismo valor de verdad de la reflexión[4].

Lo que veíamos en su momento es que nos vemos obligados a coincidir con lo que aquí se plantea: la contradicción performativa de la crítica radical no anula los efectos de la crítica. Si esto es correcto, entonces lo que estaría en cuestión es, por un lado, la conveniencia de explicitar o no las anticipaciones de la crítica y, por otro, el tipo o la naturaleza de estas anticipaciones. Es decir, si la eficacia de la crítica no depende estrictamente de su naturaleza hermenéutica; si tampoco depende de lo alejada que esté de la contradicción performativa (aparente, como dijimos), de lo cual Gadamer nos hizo darnos cuenta, ni de su radicalidad o de su negatividad, tal como Habermas y sus seguidores sostienen, entonces lo que se plantea son, por un lado, problemas relacionados con la pertinencia de cada uno de los modelos críticos en situaciones determinadas y, por otro, un posible diseño crítico comprehensivo, es decir, que incluya aspectos diversos que permanecen escindidos en los modelos estudiados.

La crítica negativa por sí sola no tiene que ser ineficaz pero puede quedar debilitada. La construcción de programas universales de las condiciones de posibilidad de la acción comunicativa, aunque es útil para la crítica, por sí sola pierde también eficacia. ¿Cómo debe entonces diseñarse un modelo crítico para que le sea más fácil cumplir su cometido emancipatorio?

Queremos esbozar aquí una posible respuesta, para lo cual recordaremos inicialmente la distinción de Seyla Benhabib entre la po-

---

[4] H.-G. Gadamer, *Verdad y método* I, *op. cit.*, p. 419.

lítica realizativa y la **política transfigurativa.** Vimos que la **política realizativa** vislumbra que la sociedad del futuro logra más adecuadamente lo que la sociedad presente ha dejado incompleto. Es la culminación de la lógica implícita del presente. La **política transfigurativa** enfatiza, en cambio, la emergencia de nuevas necesidades, nuevas relaciones sociales y modos de asociación, que hacen estallar el potencial utópico que está presente ya en lo viejo[5]. Desde la óptica de Benhabib, la cual compartimos, una teoría social crítica podrá tener mayor eficacia de convocatoria en el presente si hace justicia a ambos momentos[6]. Si la emancipación se pensara solamente como necesidad del desarrollo de las contradicciones de lo real, entonces no habría nada que hacer en el presente más que cruzarse de brazos a esperar el feliz advenimiento del desarrollo de las contradicciones. Si, por otra parte, la emancipación se inscribe fácticamente sólo en el futuro mientras que en el presente sólo de manera contrafáctica, entonces todo estaría por hacerse pero en esa medida, se trataría de una labor de dioses creadores más que de humanos. En ambos casos el efecto es la anulación de la práctica intencional de los sujetos sociales. Según esto, la instancia utópica requiere, para su mayor eficacia, tener dos rostros: debe incluir un ideal que represente algo realmente nuevo que dé sentido al ejercicio de la crítica, y debe incluir también la noción de un ideal alcanzable, que no sea resultado solamente de los buenos deseos sino que ya campee en el presente, en su lógica, en las enseñanzas de la tradición o aun en pequeños espacios de libertad, que pueda servir de modelo para el cumplimiento del ideal.

En relación con la teoría crítica contemporánea, el polo transfigurativo lo vislumbra Seyla Benhabib en la Escuela de Frankfurt, y el polo realizativo lo sitúa en la teoría crítica de Habermas para quien el proyecto de una sociedad emancipada implica la realización de la racionalidad comunicativa y no su transfiguración, lo cual implica el problema de que no puede verse lo que constituye una

---

[5] En *Critique, norm and utopia. A study of the foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, 1986, p. 13. Las correspondientes expresiones en inglés son *politics of fulfillment* y *politics of transfiguration*.

[6] *Ibid.*

ruptura emancipatoria con el presente[7]. En esto coincidimos también con la autora. No puede verse claramente en el pensamiento de Habermas por dónde pasa la línea de ruptura emancipatoria con el presente. Debe ser evidente que no queremos decir con esto que no haya instancias críticas en el pensamiento habermaseano. En su momento, y en especial en relación con las tesis de la pragmática universal y la situación ideal de habla, defendimos la pertinencia de construcciones semejantes que apoyen la crítica, sin embargo, consideramos correcta la observación de Benhabib según la cual el pensamiento de Habermas permanece aislado de la "política transfigurativa", es decir, de anticipaciones utópicas no situadas en la realidad presente sino en el futuro y que permitan ver claramente el contraste entre lo que es y lo aún no sido, entre "lo que puede ser pero no es aún en el presente" (*not yet*)[8].

Ahora bien, esto nos conduce a plantear la insuficiencia de un *corpus* crítico que sólo exponga aspectos del elemento utópico. Leyendo correctamente la "política transfigurativa", vemos que ésta contrapone un ideal que representa algo nuevo a "un real" que se censura. Bien, nos parece que sin la exposición de este "real censurado" no tenemos un diseño crítico completo; sin el análisis y la exposición del universo criticado al cual se oponen las anticipaciones utópicas, el pensamiento crítico queda trunco. La crítica no puede conformarse con las anticipaciones, sin contar con un planteamiento claro y cabal del mundo criticado del cual aquéllas surgen. Si es insuficiente el planteamiento de Habermas, es porque en sus desarrollos teóricos y filosóficos no aparece el contraste entre lo actual y lo censurado. La propuesta habermaseana es demasiado abstracta porque permanece aislada de una teoría de la sociedad que muestre el contraste con las construcciones anticipatorias. Es notable en ella la ausencia del espacio con el cual llevar a cabo la confrontación, es decir, percibimos, por un lado, un mega desarrollo de la propuesta anticipatoria (y emancipatoria también) sin, por otro lado, percibir el análisis de la realidad en la que supuestamente se ejercitan las coac-

---

[7] *Cfr. Ibid.*, pp. 254-277.
[8] *Ibid.*, p. 147.

ciones comunicativas que Habermas quiere evitar con su propuesta de la pragmática universal. Lo que queremos decir con esto es que la naturaleza emancipatoria de la teoría crítica puede pensarse desde el punto de vista del modo y la medida en que se exponen tanto el mundo censurado como el mundo anticipado. La exposición de lo criticado y de lo anticipado son instancias que deben conformar el cuerpo de la teoría crítica; se requiere la exposición de ambos aspectos para que se cumpla más eficazmente con el efecto de la crítica. Con esto, lo que queda enfatizado es la idea de que el planteamiento de S. Benhabib que propone la integración del doble aspecto (realista y utópico, realizativo y transfigurativo) de la teoría crítica, implica que se integren en ésta tanto la exposición de la instancia anticipada como la de la censurada.

Resumiendo, podemos decir que la crítica radical se autoanula o, al menos, pierde fuerza al restarle validez a sus propias pretensiones. La crítica que sólo tematiza lo que cuestiona es una crítica que o se hace dependiente de lo que critica[9] hasta correr el riesgo de reproducir más que de destruir lo cuestionado, o bien conduce a la inmovilidad en la medida en que el mundo mejor anticipado queda tan lejano que parece inalcanzable. Si por el contrario, sólo se tematiza lo anticipado, tendríamos las dos opciones planteadas por Benhabib, a saber, o lo anticipado realista o lo utópico. En ambos casos aislados se perdería el estímulo para el cambio que ofrece la mostración de la injusticia. Por consiguiente, la teoría crítica que proponemos es una teoría que contribuya a la emancipación de sujetos específicos mediante la inclusión en equilibrio en su cuerpo discursivo tanto de la dimensión realista como de la dimensión utópica, lo que deberá implicar que se incluya tanto la exposición de la realidad criticada como la exposición y fundamentación de la realidad anticipada.

A propósito de la relación entre crítica y hermenéutica que nos ocupó desde el comienzo esperamos haya quedado claro que sí pueden guardar entre sí una relación antagónica, que hay algún sentido en el que se debe afirmar que la crítica sólo es posible si se aleja de

---

[9] Idea aportada por Eduardo López Jiménez, alumno del posgrado de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

la hermenéutica. Según lo visto, esta afirmación puede hacerse cuando la crítica busca fijar un sentido y detiene el curso de la hermenéutica. Tal ocurre cuando Habermas busca principios universales como base para la crítica. Hay, sin embargo, otro sentido en el que crítica y hermenéutica entran también en antagonismo que es el sentido en el que Gadamer se opone a la crítica que la conciencia reflexiva puede hacer a la tradición. Este planteamiento, lo vimos, es resultado de un malentendido pues cuando Habermas postula la posibilidad de la crítica a la tradición no rechaza el principio hermenéutico de la irrebasabilidad de la misma. Como lo recordó bien Paul Ricoeur, la crítica pertenece también a una tradición.

Por otra parte, confío haya quedado claro que no hay una oposición intrínseca y total entre hermenéutica y crítica. La hermenéutica puede considerarse como el "suelo" de las ciencias sociales, como su aire. Aun cuando Gadamer enfrenta la hermenéutica filosófica a la reflexión crítica en el marco de la discusión con Habermas, su propuesta de una hermenéutica que abre la comprensión a la voz de la tradición no tiene que oponerse en sí misma a la crítica. El plano de la reflexión gadameriana es, como frecuentemente se nos recuerda en **Verdad y método**, el de una reflexión ontológica que nos habla de la comprensión como un modo del ser humano y de su estar en el mundo. Esta comprensión que se caracteriza por su apertura permanente a la voz de la tradición no se opone en sí misma a la crítica. A lo único que esta comprensión tendría que oponerse es a permanecer cerrada de tal manera que la voz de la tradición dejara de escucharse. Esta comprensión, es cierto y lo vimos, no se inclina por una voz respecto de otras: no ejerce la crítica en el sentido de seleccionar un punto de vista respecto de otros apoyándose en algún criterio que permita la selección. La hermenéutica filosófica sólo escucha las voces, y su ejercicio consiste precisamente en lograr que estas voces puedan ser escuchadas previamente al ejercicio de la crítica. Es éste, nos parece, un buen servicio que la propuesta gadameriana presta no solamente al saber sino puede pensarse que también a la crítica.

Hay dos saldos, notables por contrarios, del debate entre Gadamer y Habermas que queremos destacar. Uno, que ya analizamos, es el conjunto de desacuerdos profundos en torno de la crítica y la tradi-

ción. El otro es que se trata de un debate ejemplar, en el que al final se acercaron una a otra las posiciones; las posturas se matizaron, los argumentos se hicieron menos rígidos. Parecería que en cada caso se puso en práctica la noción que ambos interlocutores tenían acerca del rol fundamental del diálogo y la conversación. En ambos casos se atendieron razones, se aprehendieron y se aprendieron ideas y argumentos, se concedieron recíprocamente oportunidades de hablar y ser escuchados, y ambas posturas se vieron modificadas por la atención prestada a la postura contraria. Todas estas actitudes representan algunos de los requisitos que ambos polemistas exigen a sus modelos de habla o conversacionales. Esta consecuencia entre teoría y polémica lo convierte en un debate singular.

Más allá, por otra parte, de la relación crítica/hermenéutica y de la discusión con Habermas, nos parece que es enorme la enseñanza gadameriana no obstante que en algunos puntos puedan atribuírsele excesos[10] y ciertos traspiés románticos[11]. Sus lecciones son apreciables para quienes se ocupan y preocupan por comprender cualquier forma de texto pero, sobre todo, para quienes aprecian la instancia dialógica de la comprensión. Después de seguir detenidamente la argumentación gadameriana a favor de una comprensión dialógica, resulta difícil desatender sus propuestas y no buscar en toda actividad de comprensión las varias cosas que exige el correcto análisis de un texto o una tradición; después de la enseñanza gadameriana es difícil olvidarnos en la investigación del horizonte desde el que comprendemos y de lo comprendido; de los prejuicios con los que partimos y de la imposibilidad de la transparencia de nuestra comprensión. La relevancia del diálogo y la conversación obligan a considerarlos como auténticas alternativas discursivas, no solamente para la comprensión de textos de la tradición sino para todo tipo de discurso. La dimensión ética y política que puede adquirir el discurso bajo la forma dialógica o conversacional marcada por otra parte como una exigencia de la naturaleza misma del lenguaje, no deja de constituir una propuesta de trascendencia que abre mil

---

[10] Como él mismo reconoció en relación con su crítica a la ciencia.

[11] Al concebir tanáticamente a la teoría.

direcciones para explorar. Algo semejante ocurre con las propuestas de Habermas en general y con las de la pragmática en particular. Nos parece que las críticas que sus trabajos han apurado no son más que señal de que se trata de un pensamiento que se arriesga a aproximarse a cuestiones de primera importancia por vías poco transitadas. A pesar del preciso recorte que en ambos casos hicimos de sus trabajos para nuestra exposición, las implicaciones éticas y políticas de sus hallazgos han quedado para nosotras como sendos programas de investigación.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx,* Siglo XX, México, 1967. (POUR MARX, 1965).

__________ *Para leer 'El capital'*, Siglo XXI, México, 1969. (LIRE LE CAPITAL, 1967).

Assoun, Paul-Laurent, *Freud y Nietzsche*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984. (FREUD Y NIETZSCHE, 1980).

Benhabib, Seyla, *Critique, norm and utopia. A study of the foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York, 1986.

Beuchot, Mauricio, "Hermenéutica y epistemología del psicoanálisis", en M. Beuchot y Ricardo Blanco, comps., *Hermenéutica, psicoanálisis y literatura*, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, 1990.

Blanco, Ricardo y Miguel Ángel Zarco, "El *Proyecto* de Freud desde una lectura hermenéutica del proyecto psicoanalítico", *Hermenéutica, psicoanálisis y literatura,* cit.

__________ "El psicoanálisis y su dimensión hermenéutica", en *Hermenéutica, psicoanálisis y literatura,* cit.

Bleicher, Joseph, *Contemporary hermeneutics,* Routledge & Kegan Paul, London, 1980.

Bubner, Rüdiger, "Habermas's concept of critical theory", en John B. Thompson and David Held eds., *Habermas critical debates,* Contemporary Social Theory, Hong Kong, 1982.

_________ *Essays in hermeneutics and Critical Theory*, Columbia University Press, New York, 1988.

Colom González, Francisco, *Las caras del Leviatán,* Anthropos, UAM-A, Barcelona, México, 1992.

Cornú, Auguste, *K. Marx, F. Engles,* Tomo I, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975.

Detienne, Marcel, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica,* Taurus, 1981. (LES MAITRES DE VÉRITÉ DANS LA GRECE ARCHAIQUE, 1967).

Eco, Umberto, *Los límites de la interpretación,* Ed. Lumen, México, 1992, p. 55. (I LIMITI DELL'INTERPRETAZIONE, 1990).

Fraser, Nancy, "¿Qué tiene de crítica la teoría crítica? Habermas y la cuestión del género", en Seyla Benhabib y Drucilla Cornella (comps.) *Teoría feminista y teoría crítica,* Edicions Alfons el Magnànim, 1990, Valencia. (FEMINISM AS CRITIQUE, 1987).

Freud, Sigmund, *La interpretación de los sueños, Obras Completas,* Amorrortu, Buenos Aires, 1979; Tt. IV/V.

_________ en *Totem y tabú, O. C.,* Amorrortu, *ed. cit.,* T. XXIII.

_________ *Sobre el sueño* (1901), *O. C., ed. cit.,* T.V.

_________ *Proyecto de psicología, O. C., ed. cit.,* T. I.

_________ "Lo inconsciente", *O. C., ed. cit.,* T. XIV, (DAS UNBEWUSSTE, 1915).

Foucault, Michel, *Marx, Nietzsche, Freud,* Cuadernos de Anagrama, Barcelona, 1970. (MARX, NIETZSCHE, FREUD, 1968).

_________ *La verdad y las formas jurídicas,* Gedisa, Barcelona, 1980. (A VERDADE E AS FORMAS JURIDICAS, 1978).

Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método,* Ed. Sígueme, Salamanca, España, 1977. (WAHRHEIT UND METHODE, 1975).

_________ *Verdad y método* II, Ed. Sígueme, Salamanca, España, 1992. (WAHRHEIT UND METHODE. ERGÄNZUNGEN-REGISTER, 1986).

_________ *La razón en la época de la ciencia,* Alfa, Barcelona, 1981. (*REASON IN THE AGE OF SCIENCE,* 1981), (VERNUNFT IM ZEITALTER DER WISSENSCHAFT, 1976).

_________ "Hermeneutics of suspicion", *Man and world*, 17, 1984, Netherlands.

_________ "Los fundamentos filosóficos del siglo XIX", en Gianni Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía*, Gedisa, Barcelona, 1992. (FILOSOFÍA 86-89, 1987-1990).

González, Juliana, *El malestar en la moral*, Joaquín Mortiz, México, 1986.

Guariglia, Osvaldo, en "Razón práctica e intereses de la acción", *Dianoia*, vol. 33, No. 33, pp. 53-68, 1987.

Habermas, Jürgen, *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 232. (THEORIE UND PRAXIS, 63).

_________ *Conocimiento e interés*, Tecnos, 1985. (ERKENNTNIS UND INTERESSE, 1968).

_________ *Lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, 1988. (ZUR LOGIK DER SOZIALWISSENSCHAFTEN, 1982).

_________ *Teoría de la Acción Comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1988. (THEORIE DES KOMMUNKATIVEN HANDELNS, 1985).

_________ *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989. (VORSTUDIEN UND ERGÄNZUNGEN SUR THEORIE DES KOMMUNIKATIVEN HANDELNS, 1984).

_________ *El discurso filosófico de la Modernidad*, Taurus, Madrid, 1989. (DER PHILOSOPHISCHE DISKURS DER MODERNE, 1985).

_________ *Conciencia moral y acción comunicativa*, Ediciones Península, Barcelona, 1985. (MORALBEWUSSTEIN UND KOMMUNIKATIVEN HANDELN, 1983).

Hegel, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966. (PHÄHOMENOLOGIE DES GEISTES, 1807).

Held, David, *Introduction to critical theory*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1980.

Heller, Agnes, "Habermas and Marxism", en John B. Thompson-David Held (eds.), *ed. cit.*

Honneth, Axel, *The critique of power*, MIT Press, 1991. (KRITIK DER MACHT, 1985).

Jay, Martin, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt,* 1974, Taurus. (THE DIALECTICAL IMAGINATION, 1973).

Koselleck, Reinhart, *Critique and crisis,* MIT Press, 1988.

Lacan, Jacques, *Los escritos técnicos de Freud,* Sem. 1, Paidós, Barcelona, 1981. *LE SEMINAIRE DE JACQUES LACAN. LIVRE 1: LES ÉCRITS TECHNIQUES DE FREUD, 1953-1954,* 1975.

__________ *Escritos,* en Siglo XXI, México, 1971, Vol. I. (ÉCRITS, 1966).

Laplanche, Jean y Serge Leclaire, "El inconsciente: un estudio psicoanalítico" en J. Laplanche *et al., El inconsciente freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo,* Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1969.

Maliandi, Graciela F. de, "Límites de la ilustración. La crítica de Gadamer a la filosofía trascendental: su aplicación en la polémica con Habermas", en *Cuadernos de Ética,* Revista de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, No. 8, diciembre de 1989.

Marí, Enrique, "El concepto de causalidad en la lectura habermasiana de Freud. Hermenéutica versus ciencia explicativa", en *Cuadernos de ética,* Revista de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, No. 8, diciembre de 1989.

Marx, Karl, F. Engels, *La Sagrada Familia,* México, Grijalbo, 1967.

__________ "Manifiesto del Partido Comunista", 1848, en C. Marx, F. Engels, *Obras escogidas,* Progreso, Moscú, t. 1.

McCarthy, Thomas, *La teoría crítica de Jürgen Habermas,* Tecnos, Madrid, 1985. (THE CRITICAL THEORY OF JÜRGEN HABERMAS, 1978).

__________ & David Couzens Hoy, *Critical theory,* Blackwell publishers, 1994.

Mendelson, Jack, "The Habermas-Gadamer Debate", *New German Critique,* Núm. 18, otoño de 1979.

Misgeld, Dieter, *Science, Hermeneutics, and the Utopian Content of the Liberal-Democratic Tradition.*

Muguerza, Javier, *Desde la perplejidad,* Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1990.

Ottmann, Henning, "Cognitive Interests and Self-Reflection" en B. Thompson & David Held, eds., *ed. cit.*

Pereda, Carlos, *Razón e incertidumbre*, Siglo XXI-UNAM, México, 1994.

Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 1970. (DE L'INTERPRÉTATION - ESSAI SUR FREUD, 1965).

__________ *La metáfora viva*, Eds. Europa, Madrid, 1980. (LA MÉTAFORE VIVE, 1975).

__________ *Hermeneutics and the human sciences*, Cambridge University Press, 1981, ed. Thompson, John B.

Roderick, Rick, *Habermas and the foundations of critical theory*, St. Martin's Press, New York, 1986.

Russell Keat, *The politics of social theory: Habermas, Freud and the critique of positivism*, The University of Chicago Press, 1981.

Saal, Frida, "El lenguaje en la obra de Freud" en Varios, "*El lenguaje y el inconsciente freudiano*", Siglo XXI, México, 1982.

Sättele, Hans, "Sujeto y veracidad", en M. Aguilar, ed., Memorias del VI Congreso Nacional de Filosofía, *¿Por qué aún Filosofía?: Diálogos sobre filosofía contemporánea. Modernidad, sujeto y hermenéutica*, México, UNAM, 1995.

Savater, Fernando, Presentación de M. Foucault, *La vida de los hombres infames*, La piqueta, Madrid, 1990.

Taylor, Charles, *Hegel*, Cambridge University Press, 1975.

__________ "Interpretation and the sciences of man", *The review of metaphysics*, año 1971, vol. 25.

Téllez, Magaldy, *El pensamiento crítico como desafío*, Cuadernos de Postgrado Núm. 6, Universidad Central de Venezuela, Facultad de Humanidades y Educación, Comisión de Estudios para Graduados, Caracas, 1993.

Thompson, John B., "Editor's introduction", en P. Ricoeur, *Hermeneutics and human sciences*, Cambridge University Press, 1981.

Tort, Michel, *La interpretación o la máquina hermenéutica*, Nueva Visión, Argentina, 1976, (DE LA INTERPRETATION O LA MACHINE HERMENEUTIQUE, 1966).

Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 1986, p. 122. (INTRODUZIONE A HEIDEGGER, 1985).
Villoro, Luis, "Sobre el concepto de revolución", en *Teoría*, Revista de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, No. 1, julio 1993.
Villanueva, Claudia, "El concepto de comprensión en Gadamer", Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1990.
Wallerstein, Robert S., *El psicoanálisis como ciencia: una respuesta a las nuevas críticas.*
Warnke, Georgia, *Gadamer. Herméneutique, tradition et raison*, Le point philosophique, Editions Univesitaires, Bruxelles, 1991. (GADAMER. HERMENEUTICS, TRADITION AND REASON, 1987).
Wellmer, Albrecht, *Ética y diálogo*, Anthropos, UAM-I, Barcelona, México, 1994. (ETHIK UND DIALOG, 1986).
Zlavoj Zizek *Ils ne saven pas ce q'ils font*, Ed. Point Hors Ligne, 1990.

ÍNDICE

LISTA DE TÍTULOS



1 • **PARA COMPRENDER LA HISTORIA**
George Novack

2 • **BREVÍSIMA RELACIÓN DE LA DESTRUCCIÓN DE LAS INDIAS**
Fray Bartolomé de las Casas

3 • **TEORÍA DE LA HISTORIA**
Agnes Heller

4 • **INTRODUCCIÓN A LA LÓGICA. Lógica formal y lógica dialéctica**
George Novack

5 • **LA ADMINISTRACIÓN CAPITALISTA DEL TRABAJO**
Cipriano Flores Cruz

6 • **MI VIDA**
Isadora Duncan

7 • **DIARIO DE UN SEDUCTOR**
Sören A. Kierkegaard

8 • **SEXO CONTRA SEXO O CLASE CONTRA CLASE. La mujer ¿casta, clase o sexo oprimido?**
Evelyn Reed

9 • **LAS MEMORIAS DE SHERLOCK HOLMES**
Arthur Conan Doyle

10 • **LA MAYORÍA MARGINADA**
Franco Basaglia, Franca Basaglia Ongaro

11 • **POR UNA ESCUELA DEL PUEBLO**
Célestin Freinet

12 • **EL ARCHIVO DE SHERLOCK HOLMES**
Arthur Conan Doyle

13 • **LOS TELENIÑOS**
M. Alonso Erausquin, Luis Matilla, Miguel Vázquez

14 • **EL EVOLUCIONISMO**
Benjamín Farrington

15 • **CINCO ENSAYOS DE MATERIALISMO HISTÓRICO**
Etienne Balibar

16 • **HISTORIAS DE AMOR ENTRE SAMURAIS**
Saikaku Ihara

17 • **METODOLOGÍA Y MÉTODO EN LA PRAXIS COMUNITARIA**
Juan B. Barreix Moares, Simón Castillejos Bedwell

18 • **FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES. Materiales para una fundamentación científica**
J. M. Mardones, N.Ursúa

19 • **EPIDEMIOLOGÍA. Economía, medicina y política**
Jaime Breilh

20 • **ENCLAVES PSICOLÓGICOS**
Germán Gómez (Compilador)

21 • **LA BÚSQUEDA DEL ASGARD. Relatos de la mitología vikinga**
José Salvador Chávez Ferrusca

22 • **LA ADMINISTRACIÓN PÚBLICA DEL ESTADO CAPITALISTA**
Omar Guerrero

23 • **LAS FUNCIONES CORTICALES SUPERIORES DEL HOMBRE**
Alexandr Románovich Luria

24 • **LAS CIENCIAS DE LA ADMINISTRACIÓN EN EL ESTADO ABSOLUTISTA**
Omar Guerrero

25 • **CURSO DE LINGÜÍSTICA GENERAL**
Ferdinand de Saussure

26 • **ASÍ HABLABA ZARATUSTRA**
Friedrich Nietzsche

27 • **CAPITAL, ESTADO Y VIVIENDA EN AMÉRICA LATINA**
Emilio Pradilla Cobos

28 • **A SANGRE Y FUEGO**
Jorge González Trujeque

29 • **TEORÍA DE LOS SENTIMIENTOS**
Agnes Heller

30 • **LA EXPANSIÓN ESPAÑOLA HACIA AMÉRICA Y EL OCÉANO PACÍFICO. Tomo I. Un eslabón perdido en la historia: piratería en el Caribe, siglos XVI y XVII**
Martha de Jármy Chapa

31 • **LA EXPANSIÓN ESPAÑOLA HACIA AMÉRICA Y EL OCÉANO PACÍFICO. Tomo II. La mar del sur y el impulso hacia el Oriente**
Martha de Jármy Chapa

32 • **LAS ORACIONES CATÓLICAS MÁS BELLAS DEL MUNDO**
AA. VV.

33 • **EL LIBRO DE LOS VAMPIROS**
Goethe, Potocki, Hoffmann, Polidori, Poe, Gautier, Le Fanu, Capuana, Maupassant, Darío

34 • **DE PROFUNDIS**
Oscar Wilde

35 • **LA ADMINISTRACIÓN PÚBLICA NORTEAMERICANA. Origen, crítica y crisis**
Beauregard González Ortiz

36 • **ESTUDIO EN ESCARLATA. Un caso de Sherlock Holmes**
Arthur Conan Doyle

37 • **SU ÚLTIMA REVERENCIA EN EL ESCENARIO. Un caso de Sherlock Holmes**
Arthur Conan Doyle

38 • **LOS PARAÍSOS ARTIFICIALES. Acerca del vino y el hachís**
Charles Baudelaire

39 • **RELATOS DE SANGRE Y MISTERIO**
Arthur Conan Doyle

40 • **EL RETRATO DE DORIAN GRAY**
Oscar Wilde

41 • **SINEQUIOTOMÍA SÍ CIRCUNCISIÓN NO. Monografía del prepucio para la higiene genital temprana**
Andrés Straffon

42 • **EDUCACIÓN Y LUCHA DE CLASES**
Aníbal Ponce

43 • **MANICOMIOS Y PRISIONES**
Sylvia Marcos (Coordinadora)

44 • **LA MANDRÁGORA**
Nicolás Maquiavelo

45 • **LOS MUCHACHOS TERRIBLES**
Jean Cocteau

46 • **LA EVOLUCIÓN DE LA MUJER. Del clan matriarcal a la familia patriarcal**
Evelyn Reed

47 • **LA ALTERNATIVA PEDAGÓGICA**
Antonio Gramsci

48 • **HISTORIAS CÓMICAS DE FANTASMAS**
W. Irving, E. A. Poe, H. James, O. Wilde, Saki

49 • **MEMORIAS E IMPRESIONES DE UN VIAJE A INGLATERRA Y ESCOCIA**
Manuel Payno

51 • **HISTORIAS DE AMOR**
D. H. Lawrence

52 • **LA VIRGEN Y EL GITANO**
D. H. Lawrence

53 • **LA CUESTIÓN ÉTNICO-NACIONAL**
Héctor Díaz-Polanco

55 • **LOS EMPEÑOS DE UNA CASA**
Sor Juana Inés de la Cruz

56 • **EL ORIGEN DEL HOMBRE**
Charles Darwin

57 • **LOS OJOS DE LA PANTERA. Y otros relatos de terror**
Ambrose Gwinnet Bierce

58 • **UBU COMPLETO. Ubu en el disparadero, Ubu encadenado, Ubu cornudo, Ubu rey**
Alfred Jarry

59 • **LA MANO FANTASMA. Y otras narraciones de lo sobrenatural**
Joseph Sheridan Le Fanu

60 • **NAUFRAGIOS**
Álvar Núñez Cabeza de Vaca

61 • **RAFLES. El príncipe de los ladrones**
Ernest William Hornung

62 • **LA POSADA DE LAS DOS BRUJAS.** Seguido de: **Los idiotas, relatos de terror**
Joseph Conrad

63 • **LAS MINAS DEL REY SALOMÓN**
Henry Rider Haggard

64 • **LA HORA FATAL. Y otras historias de terror y de fantasmas**
Sir Walter Scott

65 • **ARSENIO LUPIN CONTRA HERLOCK SHOLMES**
Maurice Leblanc

66 • **CARMILLA. Historia de vampiros**
Joseph Sheridan Le Fanu

67 • **HISTORIAS DE LO OCULTO**
D. H. Lawrence

68 • **EL LENGUAJE PICTÓRICO**
Laura Cárdenas

69 • **DICCIONARIO FILOSÓFICO**
Voltaire (Francois Marie Arouet)

70 • **EL MUNDO PERDIDO**
Arthur Conan Doyle

71 • **HOJAS DE HIERBA**
Walt Whitman

72 • **CUENTOS DE HUMOR NEGRO**
Saki (H. H. Munro)

73 • **EL REGRESO DE SHERLOCK HOLMES**
Arthur Conan Doyle

74 • **LAS AVENTURAS DE SHERLOCK HOLMES**
Arthur Conan Doyle

75 • **SANTA**
Federico Gamboa

76 • **EL MILLÓN**
Marco Polo

77 • **SEXO Y LITERATURA**
D. H. Lawrence

78 • **EDGAR ALLAN POE**
Charles Baudelaire

79 • **EL FEMINISMO ESPONTÁNEO DE LA HISTERIA**
Emilce Dio Bleichmar

80 • **EL CORAZÓN DE LAS TINIEBLAS**
Joseph Conrad

81 • **SITUACIÓN LÍMITE. La aventura y la angustia de la encrucijada de un destino**
Joseph Conrad

82 • **TIFÓN**
Joseph Conrad

83 • **LA MUJER. En el pasado, en el presente y en el porvenir**
August Bebel

84 • **LA UTOPÍA DE LA RAZÓN. La filosofía del Derecho y del Estado de Hegel y el materialismo histórico**
Alejandro del Palacio Díaz

85 • **EL PERRO DE LOS BASKERVILLE. Un caso de Sherlock Holmes**
Arthur Conan Doyle

86 • **EL VALLE DEL MIEDO. Un caso de Sherlock Holmes**
Arthur Conan Doyle

87 • **MUJER, HISTORIA Y SOCIEDAD. Sobre la liberación de la mujer**
Alexandra Kollontai

88 • **ZADIG, MICROMEGAS. Y otros cuentos**
Voltaire (Francois Marie Arouet)

89 • **EL REGRESO DEL HIJO PRÓDIGO**
André Gide

90 • **EL SPLEEN DE PARÍS**
Charles Baudelaire

91 • **LAS ONCE MIL VERGAS. O los amores de un Hospodar**
Guillaume Apollinaire

92 • **MARXISMO Y FEMINISMO**
Mary-Alice Waters

93 • **REFORMA O REVOLUCIÓN. Y otros escritos contra los revisionistas**
Rosa Luxemburg

94 • **¡BUENA NUEVA! LAS ENSEÑANZAS DEL DIVINO MAESTRO**
Martín Alfonso Villanueva R.

95 • **CONFESIONES DE UN OPIÓMANO INGLÉS**
Thomas de Quincey

96 • **LA CUESTIÓN HOMOSEXUAL**
Jean Nicolas

97 • **MUJERES MAQUILADORAS Y MICROINDUSTRIA DOMÉSTICA**
José Antonio Alonso

98 • **CORYDON. Cuatro diálogos socráticos sobre el amor que no puede decir su nombre**
André Gide

99 • **ANTOLOGÍA DEL EROTISMO**
Miguel Guzmán Peredo

100 • **EL AMOR ABSOLUTO**
Alfred Jarry

102 • **PROMETEO MAL ENCADENADO**
André Gide

103 • **HISTORIAS DE FANTASMAS**
Charles Dickens

104 • **EL SUPERMACHO**
Alfred Jarry

105 • **EL GALLO PITAGÓRICO**
Juan Bautista Morales

106 • **ESTUDIOS DE GÉNERO Y FEMINISMO I**
Patricia Bedolla Miranda, Olga L. Bustos Romero, Fátima Flores Palacios, Blanca E. García y García (Compils.)

107 • **NUEVA EDAFOLOGÍA. Regiones tropicales y áreas templadas de México**
Régulo León Arteta

108 • **RESPUESTA A SOR FILOTEA DE LA CRUZ**
Sor Juana Inés de la Cruz

109 • **EL EXTRAÑO CASO DEL DR. JEKYLL Y MR. HYDE.** Seguido de: **La mujer solitaria**
Robert Louis Stevenson

110 • **TRES NOVELAS CORTAS. Noches blancas, Novela en nueve cartas, El sueño del príncipe**
Fyodor M. Dostoyevski

111 • **EL SIGNO DE LOS CUATRO. Un caso de Sherlock Holmes**
Arthur Conan Doyle

112 • **RELATOS DE TERROR**
Arthur Conan Doyle

113 • **EL PARÁSITO.** Seguido de: **El vampiro de Sussex**
Arthur Conan Doyle

114 • **EL FANTASMA DE JANET. Olalla y otras narraciones de terror**
Robert Louis Stevenson

115 • **UN OSCURO CAMINO HACIA EL AMOR ¿Es más puro el amor homosexual?**
Juan Manuel Corrales

116 • **EL MORADOR DE LAS SOMBRAS. Y otros cuentos de Cthulhu**
H. P. Lovecraft

117 • **¿QUÉ ES LA SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO?**
Michael Lowy

118 • **EL DIVINO NARCISO**
Sor Juana Inés de la Cruz

119 • **EL SIGNIFICADO DE LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL**
Ernest Mandel

120 • **ALIENACIÓN Y EMANCIPACIÓN DEL PROLETARIADO**
Ernest Mandel

121 • **¿HACIA DONDE VA LA U.R.S.S. DE GORBACHOV?**
Ernest Mandel

122 • **EL PAPEL DEL TRABAJO EN LA TRANSFORMACIÓN DEL MONO EN HOMBRE**
Friedrich Engels

123 • **EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE KARL MARX**
Robin Blackburn, Carol Johnson

124 • **FEMINISMO Y UTOPÍA. Unión obrera**
Flora Tristan

125 • **TEORÍA, CIENCIA Y METODOLOGÍA EN LA ERA DE LA MODERNIDAD**
Francisco R. Dávila Aldás

126 • **LAS ANTINOMIAS DE ANTONIO GRAMSCI. Estado y revolución en Occidente**
Perry Anderson

127 • **LA HISTORIA Y SU MÉTODO**
Alberto J. Pla

128 • **LÓGICA PARLAMENTARIA**
Guillermo Gerardo Hamilton

129 • **LA CREACIÓN CULTURAL EN LA SOCIEDAD MODERNA**
Lucien Goldmann

130 • **ESPACIALIDAD Y ESTADO: FORMAS Y RE-FORMAS**
Víctor Manuel Moncayo

131 • **LA REVOLUCIÓN MEXICANA CONTRA EL PRI**
Manuel Aguilar Mora, Mauricio Schoijet (Compils.)

132 • **CRÓNICAS GASTRONÓMICAS I**
Miguel Guzmán Peredo

133 • **EL ARTE Y EL CUERPO DE MADONNA ENTRE LA CIUDAD Y LA AVENTURA**
Emili Olcina Aya

135 • **EL REGIMIENTO DE LOS MUERTOS. Y otros cuentos de la India**
Rudyard Kipling

136 • **SODOMA AL ALBA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO**
Lluís Sala-Molins

137 • **LÓGICA DEL RACIOCINIO JURÍDICO**
Eduardo García Máynez

138 • **LIBERACIÓN FEMENINA Y DIALÉCTICA DE LA REVOLUCIÓN. Tratando de alcanzar el futuro**
Raya Dunayevskaya

139 • **ESTUDIOS DE GÉNERO Y FEMINISMO II**
Patricia Bedolla Miranda, Olga Bustos Romero, Gabriela Delgado Ballesteros, Blanca E. García y García, Lorenia Parada Ampudia (Compils)

140 • **LA CANCIÓN DE ODETTE**
René Avilés Fabila

141 • **HACIENDO EL AMOR CON MÚSICA**
D. H. Lawrence

142 • **EL CÓMPLICE SECRETO**
Joseph Conrad

143 • **LAS MONTAÑAS DE LA LOCURA**
H. P. Lovecraft

144 • **LAS ENFERMEDADES INVISIBLES**
Paracelso

145 • **EL MEXICANO ANTE LA SEXUALIDAD**
María Teresa Döring

146 • **EL GRAN SOLITARIO DE PALACIO**
René Avilés Fabila

147 • **LOS ORÍGENES DE LA OPRESIÓN DE LA MUJER**
Antoine Artous

148 • **DEMOCRACIA Y REVOLUCIÓN. De los griegos a nuestros días**
George Novack

149 • **¿QUÉ ES UNA CONSTITUCIÓN?**
Eduardo Pallares

150 • **AUTOBIOGRAFÍA DE UNA MUJER EMANCIPADA. La juventud y la moral sexual. El comunismo y la familia. Plataforma de la oposición obrera.**
Alexandra Kollontai

151 • **EL CASO DE CHARLES DEXTER WARD**
H. P. Lovecraft

152 • **POESÍA AMOROSA**
Sor Juana Inés de la Cruz

153 • **TEMOR Y TEMBLOR**
Sören A. Kierkegaard

154 • **LA PAREJA o hasta que la muerte nos separe ¿Un sueño imposible?**
María Teresa Döring

155 • **EL REGRESO**
Joseph Conrad

156 • **TELENY**
Oscar Wilde

157 • **LA POSADA DEL DRAGÓN VOLADOR**
Joseph Sheridan Le Fanu

158 • **INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS**
Antonio Gramsci

159 • **LA POLÍTICA Y EL ESTADO MODERNO**
Antonio Gramsci

160 • **EL ANTICRISTO**
Friedrich Nietzsche

161 • **EL DISEÑO DE LA INVESTIGACIÓN SOCIAL**
Francisco Gomezjara, Nicolás Pérez

162 • **TÉCNICAS DE DESARROLLO COMUNITARIO**
Francisco Gomezjara

163 • **PANDILLERISMO EN EL ESTALLIDO URBANO**
Francisco Gomezjara, Fernando Villafuerte, Israel López Chiñas, Jesús Nava Ranero, Adrián Atilano Hernández, Octavio Moreno, Homero Campa Butrón, Virgilio Caballero, Gerardo Pacheco, Pablo Cabañas

164 • **ECCE HOMO**
Friedrich Nietzsche

165 • **IMPORTANCIA DE LA TEORÍA JURÍDICA PURA**
Eduardo García Máynez

166 • **DEL MILAGRO A LA CRISIS, LA ILUSIÓN... EL MIEDO... Y LA NUEVA ESPERANZA. Análisis de la Política Económica Mexicana, 1954-1994**
Francisco R. Dávila Aldás

167 • **EL PRINCIPITO**
Antoine de Saint-Exupéry

168 • **EL HORROR SOBRENATURAL EN LA LITERATURA**
H. P. Lovecraft

169 • **OCTAVIO**
Jorge Arturo Ojeda

170 • **LA MUJER NUEVA Y LA MORAL SEXUAL**
Alexandra Kollontai

171 • **EL RINOCERONTE**
Scott Robert Alexander

172 • **PIEDRA CALIENTE**
Jorge Arturo Ojeda

173 • **MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL**
Friedrich Nietzsche

174 • **LA CONFUSIÓN DE LOS SENTIMIENTOS**
Stefan Zweig

175 • **LA GAYA CIENCIA**
Friedrich Nietzsche

176 • **LA REPRODUCCIÓN. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza**
Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron

177 • **EL CAMPO ANTE EL FUTURO DE MÉXICO**
Simón Castillejos Bedwell

178 • **SADE ilustrado**

179 • **MEMORIAS DE UN MÉDICO HOLANDÉS HOMOSEXUAL**
H. J. Tulner

180 • **LA CUESTIÓN ESCOLAR. Críticas y alternativas**
Jesús Palacios

181 • **MUJER CAMPESINA Y TECNOLOGÍA ALTERNATIVA EN EL SALVADOR, MÉXICO Y NICARAGUA**
Francisco Dávila, Ana Stern

182 • **LA LETRA ESCARLATA**
Nathaniel Hawthorne

183 • **LA IMAGINACIÓN Y EL ARTE EN LA INFANCIA**
L. S. Vigotskii

184 • **EL MEXICANO. Alquimia y mito de una raza**
Manuel Aceves

185 • **ANTILABERINTO**
Manuel Aceves

186 • **PERSONAS FATALES**
Jorge Arturo Ojeda

187 • **EL ARTE DE LA GUERRA**
Nicolás Maquiavelo

188 • **HEGEL HISTORIADOR**
Gioacchino Gargallo Di Castel Lentini

189 • **HEMOS PERDIDO EL REINO**
Marco Antonio Campos

190 • **QUE LA CARNE ES HIERBA**
Marco Antonio Campos

191 • **EL VIEJO Y EL MAR**
Ernest Hemingway

192 • **RUBAIYYAT**
Omar Khayyam

193 • **LA LECTURA COMO ACTIVIDAD**
Noé Jitrik

194 • **LA PEDAGOGÍA OPERATORIA. Un enfoque constructivista de la educación**
Montserrat Moreno y equipo del IMIPAE

195 • **EL ESTADO PRAGMÁTICO**
José Luis Orozco

196 • **PRAGMATISMO Y GLOBALISMO**
Una aproximación a la política contemporánea
José Luis Orozco, Ana Luisa Guerrero
(compiladores)

197 • **METODOLOGÍA JURÍDICA**
Óscar Correas

198 • **LOS SIGNIFICADOS DEL PLACER EN MUJERES Y HOMBRES**
Patricia Corres, A. Patricia Bedolla M., Isabel Martínez T.

199 • **ALTERIDAD Y TIEMPO EN EL SUJETO Y LA HISTORIA**
Patricia Corres Ayala

200 • **NOSTROMO**
Joseph Conrad

201 • **LOS NIÑOS BIEN**
Fernando Nachón

202 • **EL AGENTE SECRETO**
Joseph Conrad

203 • **CUENTO DEL PERRO BAILARÍN**
Juan Trigos

204 • **RAZÓN Y EXPERIENCIA EN LA PSICOLOGÍA**
Patricia Corres Ayala

205 • **LA LLORONA**
Juan Trigos

206 • **REFLEXIONES OBSESIVAS**
Autonomía y Cultura
M. Beuchot, Mariflor Aguilar Rivera, Samuel Arriarán

207 • **EL MASAJE Y OTRAS HISTORIAS**
Margarita Peña

208 • **LA LÍNEA DE SOMBRA**
Una confesión
Joseph Conrad

209 • **QUIZÁS NO ENTENDÍ**
Gerardo Guiza Lemus

210• **MULATA DEL DIABLO**
Juan Trigos

211 • **BREVIARIO POLÍTICO DE LA GLOBALIZACIÓN**
José Luis Orozco y Consuelo Dávila (Compiladores)

212 • **EL ASESINATO DEL DESEO: Sexualidad y Cultura**
Maria Teresa Doring

213· **DIALOGO (DE SORDOS?) ENTRE CRÍTICA Y HERMENÉUTICA**
Maryflor Aguilar R.

214 · **RAZÓN Y POLÍTICA EN LA OBRA DE N. Bobbio**
Elisabetta Di Castro

215 · **PARETO: UNA LECTURA PRAGMÁTICA**
José Luis Orozco

216· **INDIVIDUO Y SUJETO: MODELOS ALTERNATIVOS**
Maryflor Aguilar R. (Coord.)

Esta obra se imprimió bajo el cuidado de Ediciones Coyoacán, S.A. de C.V., Hidalgo 47-2, Coyoacán, en junio de 1998.
El tiraje fue de 1,000 ejemplares más sobrantes para reposición.

ISBN 968-36-6406-7
Portada: DAS BLAU DISEÑO, S.C.
Ilustración: Enrique Arriola Woog (Lazos Propios de la Vida)

Elegimos reflexionar sobre el pensamiento crítico y la hermenéutica, y sobre su articulación, a través del pensamiento de tres filósofos contemporáneos: Paul Ricoeur, H.-G. Gadamer y J. Habermas entre cuyas virtudes está la de haber renovado el interés en las ciencias hermenéuticas. Después de un intento de precisión conceptual y de una breve historia de los términos de "crítica" y "hermenéutica", se analizan momentos de tensión entre ambas, uno de los cuales es el ya clásico enfrentamiento entre Gadamer y Habermas que no por clásico deja de arrojar luces tanto en la discusión filosófica contemporánea como en la reflexión sobre las ciencias sociales. No hay quizá una discusión filosófica que problematice mejor la hermenéutica y la crítica como la polémica que estos dos autores sostuvieron en los años sesenta y parte de los setenta y cuyas repercusiones llegan hasta nuestros días a través del planteamiento de un conjunto amplio de problemas como los relacionados con el multiculturalismo, el contextualismo y el universalismo. Asimismo, se percibe claramente que el pensamiento de ambos autores rebasa los márgenes del debate y apunta hacia cuestiones cuya reflexión hoy se hace indispensable, como son los temas de la subjetividad, la intersubjetividad, el tiempo o la tradición.

ISBN 968-36-6406-7





